Theologische Quartalschrift

Digitized by Google

Period
1935

Bd. Jan. 1899

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 15 Mar.-13 Dec. *1897*

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Funk, D. Schanz, D. Belser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunundsiebzigster Jahrgang.

Tübingen, 1897.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Per. 1935

1897, Mar. 15 - Dec. 13

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

	Seite
Die Apokalypse und Theodotions Danielübersetzung. Bludau	1
Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. Schanz . .	27
Die Entwicklung des Moralsystems des hl. Alfons. A. Koch	70
Der Reim im hebräischen Texte des Ezechiel. Schmalzl	127
Der gegenwärtige Stand der Bibelforschung im kath. Italien. Euringer	177
Die Stellung des P. Urbans II zu den Sakramentshandlungen der Simonisten, Schismatiker und Häretiker. Gigalski	216
Die Lehre des hl. Chrysostomus über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie u. die Transsubstantiation. Sorg	259
Das Lukasevangelium nach den neuesten Forschungen. Belser	298
Ein alter ungedruckter Dreifaltigkeitshymnus aus einer Ellwanger Handschrift. Vogelmann	353
Abfassungszeit und Aechtheit der Schrift Cyniks: „Widerlegung der Irrlehren". Weber	367
Die Frage der Frauenemancipation. A. Koch	399
Über den Conflictus Arnobii cum Serapione. Grundl .	529
Nekrolog auf Prof. Dr. v. Kober. Sägmüller . . .	569
Zur Frage nach den Psalmenüberschriften. H. Grimme	580
Zur Textgeschichte des Buches Daniel. P. Rießler . .	584
Die dem hl. Hyppolytus von Rom zugeschriebene Erklärung von Apok. 20, 1—3 im griech. Texte. Fr. Diekamp	604
Der Barnabasbrief und die Didache. Funk	617

II. Rezensionen.

Alker, Die vortrojanische ägyptische Chronologie. Schanz	499
Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie. Schanz	474
Beck, Handbuch zur Erklärung der bibl. Geschichte. Hepp	452
Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen. Belser	509
Berens, Das Leben Jesu in Predigten. A. Koch . .	681
Bendix, Die deutsche Rechtseinheit. Sägmüller . .	515
Braunsberger, Petri Canisii epistulae et Acta. Funk	695
Brockelmann, Lexicon syriacum. Dannecker . .	146
Brück, Geschichte der kathol. Kirche. Funk	464
Corpus scriptorum eccl. latinorum. Funk	456
Driver, Einleitung in die Litteratur des A. Test. Vetter	450
Duerm, Le conclave de Venise. Funk	685
Ebner, A., Handbuch der kathol. Liturgik. A. Koch .	519
— — Quellen und Forschungen zum Missale Rom. Funk	696
Ehrensberger, Libri liturgici. Funk	699
Englert, Von der Gnade Christi. Schanz	492
Finke, Acta concilii Constant. Funk	693
Fromme, Das Konstanzer Konzil. Funk	694

Digitized by Google

Seite

Grimme, Grundzüge der hebr. Accent- und Vokallehre. Vetter 448
Grimmich-Schüch, Handbuch d. Pastoraltheologie. A. Koch 520
Hahn, Die Entstehung der Weltkörper. Schanz . . . 687
Harms, Naturphilosophie. Schanz 469
Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur. Funk . 481
Hasert, Antworten der Natur. Schanz 477
Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie. Schanz 134
Heimbucher, Die Orden und Kongregationen. Funk . 700
Hertling, John Locke u. die Schule v. Cambridge. Wehofer 346
Hollweck, Der apostolische Stuhl und Rom. Funk . . 155
Hommell, Die altisraelitische Ueberlieferung. Vetter . 502
Kirsch, Die Finanzverwaltung d. Kardinalkollegiums. H. Koch 491
Klasen, Vier heilige Zeiten. A. Koch 162
Knoblauch, Die kirchliche Paramentenstickerei. A. Koch 680
Knöpfler, Johann Adam Möhler. Funk 702
Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Funk 488
— — Geschichte der christl. Kunst. Funk 152
Kröll, Kreuzdorn und Sionsrosen, Kanzelreden. A. Koch 681
Kunze, Markus Eremita. Funk 462
Kutter, Clemens Alex. u. d. Neue Testament. Belser 505
Lapôtre, L'Europe et le Saint-Siège. Funk 157
Meindl, Kurze Fastenpredigten. A. Koch 162
Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums. Funk . 461
Poirel, De utroque Commonitorio Lirinensi. Schanz 160
Poggel, Der 2. u. 3. Brief des Apostels Johannes. Belser 150
Probst, Die abendländische Messe. Funk 484
Rolfes, Die substantiale Form. Schanz 478
Rule, The Missel of Canterbury. Funk 698
Schmid, Die Wirksamkeit des Bittgebetes. Schanz . . 159
— — Die Sakramentalien der kath. Kirche. Schanz . . 690
Schneider, Allgemeinheit und Einheitlichkeit des sittl. Bewußtseins. Schanz 470
— — Die Sittlichkeit. Schanz 471
— — Das andere Leben. Schanz 473
Schneider, Fontes iuris eccles. novissimi. Dannecker 501
Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes. Schanz . 136
— — Bibel und Wissenschaft. Schanz 136
Scholz, Kommentar zum Buch Tobias. Vetter . . . 139
— — Kommentar über d. Buch Esther. Vetter . . . 139
— — Kommentar über d. Buch Judith. Vetter . . . 139
Schulte, Der Brief an die Römer. Belser 511
Sellin, Beiträge z. israelit. u. jüd. Religionsgesch. Schanz 497
Watterich, Der Konsekrationsmoment. Funk 484
Weiß, Apologie des Christentums. IV. A. Koch . . . 166
Weiss, S. Thomae A. de satisfactione. Schanz . . 496
Weißbrodt, Fastenpredigten. A. Koch 162
Zimmer, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. Vetter 348

III. Analekten.

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Funk, D. Schanz, D. Belser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Neunundsiebzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1897.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Bludau, Die Apokatopie u. Theobotions Danielübersetzung 1
Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche 80
A. Koch, Die Entwicklung des Moralsystems des hl. Alfons von Liguori auf Grund seiner Briefe dargestellt 70
Schmalzl, Der Wein im hebr. Texte des Exechiel [illegible] 193

II. Rezensionen.

Braun, Realencyklopädie für protestant. Theologie [illegible] 138
Scheppler, Geschichte des Alten Testaments [illegible] 138
[illegible] — Bibel und Bibelwissenschaft [illegible] Schanz 138
Scholz, Commentar zum Buch Tobias [illegible]
[illegible] — Commentar über d. Buch Esther [illegible] 139
[illegible] — Commentar über d. Buch Judith [illegible]
Brockelmann, Lexicon syriacum. Darmstadt 146
Vogel, Der zweite [illegible] des Johannes. [illegible]
Bd. II, 2. [illegible] 150
[illegible] Die Bibel des [illegible] Bund. Bd. I [illegible] 152
Hartfelder, Alte Bekannte. Bilder aus Rom. 1. Bd. [illegible] 155
Lapôtre, L'Europe et le Saint-Siège. [illegible] 157
Schmitz, Das Bittgebet des Bittgebetes. [illegible] 159
Pesch, De Deo creante. Commentarium [illegible] 160
Biese, Deutsche Kaiserpredigten [illegible]
Wiedemann, Kaiserpredigten. [illegible] Koch 162
Lüken, Jesus Christus [illegible]
Schanz, Apologie des Christentums. 2. Aufl. 166

III. Zeitschriften.

Digitized by Google

I.
Abhandlungen.

1.
Die Apokalypse und Theodotions Danielübersetzung.

Von Prof. Dr. Bludau in Münster.

Die Frage, in welcher Gestalt und Sprache das Alte Testament dem Verfasser der Apokalypse vorgelegen, hat auch in der neuesten Zeit die verschiedenste Antwort erfahren, da der Verfasser nicht bloß Bescheid zu wissen scheint in der LXX, sondern auch im Urtext [1]). Die Apokalypse schließt sich zwar ganz eng an die Weissagungen und typischen Vorbilder des A. T. an, ja die gesamte Darstellung ist mit alttestamentlichem Stoffe reich gesättigt, die Farben zu seinen Gemälden haben dem Verfasser

1) cf. Völter, die Entstehung der Apokalypse, ²1885, S. 112 ff. 139 ff. 161 ff. 177 ff.; Problem der Apok. Frbg. 1893, S. 472 ff. 481 ff. 495 ff. 518 ff. Spitta, die Offenbarung des Joh. Halle 1889, S. 482 f. P. Schmidt, über die Kompositi. d. Offenb. Frb. 1891, S. 21 ff. — Aus früherer Zeit s. Schulze, der schriftstellerische Wert und Charakter des Joh. 1811, S. 257 ff. Lücke, Stud. u. Krit. 1829, S. 313 ff. Ewald, Com. in Apoc. Joh. Gott. 1828.

vorzüglich die Schriften des A. T. geliefert (ſ. die Überſicht bei Völter, Problem l. c.), ſo daß faſt Zeile für Zeile ſich finden „eine Fülle altteſt. Reminiscenzen, angehäufte Reproduktionen prophet. Bilder“ [1]), — allein von ſklaviſcher Nachahmung iſt keine Rede, alles gebräuchliche Material iſt frei verwendet und in eigenartiger Weiſe verarbeitet, die Benutzung iſt eine äußerſt ungezwungene. Turpie, The old Test. in the New. 1868 hat nur ein Citat aus der Apok. 2, 27: Pſ. 2, 9, während Düſterdieck, Hdb. über d. Off. Joh. [4]1887, S. 76 kein ausdrückliches Citat anerkennt. Wenn ich es doch verſuche, die Danielcitate in der Apok. näher zu unterſuchen, ſo werde ich dazu geführt durch die Angaben G. Salmon's, A historical introduction to the study of the books of the N. T. 1885, [5]1891, S. 548 ff., in dem Exkurs über Hermas und Theodotion. Wir können um ſo mehr bei der Unterſuchung, in welcher Geſtalt die LXX dem Apokalyptiker vorgelegen habe, uns zunächſt auf ein einzelnes Buch beſchränken, da die altteſt. Schriften damals aller Wahrſcheinlichkeit nach einzeln im Umlauf waren und ihre beſondere Schickſale gehabt haben [2]).

Wohl kein altteſt. Buch ſteht in ſolcher Beziehung zur Apok. wie das Buch Dan., ſo daß man dasſelbe geradezu die altteſt. Apokalypſe genannt hat [3]). Von Ein-

1) Holtzmann, Hd. Com. z. N. Teſt. IV, [2]1892, S. 266. cf. Waller, die Offenb. d. hl. Joh. Frb. 1882, S. 27 ff.

2) cf. Vollmer, die altteſt. Citate bei Paul. Frbg. Lpz. 1895, S. 19 f. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 37 f.

3) cf. Waller l. c., Weizſäcker, das Apoſt. Zeitalter [2]1890, S. 513. Tiefenthal, die Apok. d. hl. Joh. Paderb. 1892 S. 93. Fabre d'Envieu, Le livre du Proph. Dan. Par. 1888, II S. 809 bemerkt über Apok. und Dan.: Les deux livres marchent côte à côte, en s'expliquant et en se complétant l'un l'autre.

zelheiten sei nur hingewiesen auf die häufige Verwendung der gebrochenen Siebenzahl (1 Zeit, 2 Zeiten, ½ Zeit) Ap. 11,3. 12,6 : 1260 Tage = 3½ Jahre; c. 12, 14 eine Zeit, und Zeiten und die Hälfte einer Zeit = c. 13, 5: 42 Monate: Dan. 7, 25. 12, 7. Wir müssen es der Erklärung überlassen, diesen Beziehungen nachzugehen.

Eine bestimmte Zählung aller Citate ist nicht wohl möglich, da manche Berufungen auf Schriftaussagen so summarisch und so lebendig in das Ganze der Darstellung verwoben sind, daß es zweifelhaft erscheint, ob dieselben als Citate aufgeführt werden dürfen. Wie sonst reproduziert der Autor auch aus dem B. Dan. zahlreiche Schriftworte mehr oder weniger getreu, ohne irgendwie darauf hinzuweisen, daß es sich um solche handelt, so daß es kaum möglich ist, aus der Fülle altteſt. Parallelen gerade das herauszufinden, an was die Schilderung vornehmlich anknüpft. Völter, Problem S. 456 ff. findet 61 Anlehnungen an Stellen des B. Dan., die sich zum Teil nur in leichten Anklängen an die ins Auge gefaßten Bilder kundthun und den Verfasser im allgemeinen in der Schrift heimisch zeigen; in Entstehung der Apok. S. 112 ff. findet Völter nur 45 Anklänge, Tischendorf in ed. VIII notiert nur 22 Citate aus Dan. Bei der Feststellung solcher Beziehungen werden die Urteile immer auseinandergehen und die Frage, ob der Verfasser sich absichtlich an das Schriftwort des A. T. anlehnt, oder ob sich solche Anklänge unwillkürlich oder gar nur zufällig ergeben, im einzelnen Fall mannigfach verschieden beantwortet werden.

Wenn wir die angeführten Parallelstellen vergleichen, finden wir, daß in den meisten der Anschluß an Dan. ein sehr weiter und freier ist; die Berührung ist nur eine

oberflächliche, es liegt nur eine gewisse „Selbigkeit der Begriffswelt" vor, so daß die meisten Stellen für unsern Zweck außer Rechnung bleiben. — Bei den Reminiscenzen und Anspielungen nun, welche sich enger an das B. Dan. anschließen, nehmen wir wahr, daß eine große Anzahl eine überraschende Aehnlichkeit mit Theodotions Danielversion zeigt. Ein sicherer Anschluß an Theod. scheint vorzuliegen in folgenden Stellen:

1) Ap. 9, 20: (*μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ*) *τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν.*

Θ. 5, 23: *τοὺς θεοὺς τοὺς χρυσοῦς καὶ ἀργυροῦς καὶ χαλκοῦς καὶ σιδηροῦς καὶ ξυλίνους καὶ λιθίνους, οἳ οὐ βλέπουσιν καὶ οἳ οὐκ ἀκούουσιν καὶ οὐ γινώσκουσιν* cf. 5, 4.

LXX 5, 23: *πάντα τὰ εἴδωλα τὰ χειροποίητα τῶν ἀνθρώπων* cf. 5, 4.

Der Anschluß ist so auffallend, daß die Annahme, Theod. liege zu Grunde, fast nicht zu umgehen scheint. Man könnte vielleicht hinweisen auf entfernt ähnliche Stellen, wie Deut. 4, 28. Ps. 113, 12. 134, 15. Deut. 29, 17 (16) [1]), jedoch die folgenden Worte: *ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται* . . . . weisen auf die Danielstelle hin.

2) Ap. 10. 6: *ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι.*

Θ 12, 7: it.

---

1) Deut. 4, 28: *καὶ λατρεύσετε ἐκεῖ θεοῖς ἑτέροις, ἔργοις χειρῶν ἀνθρώπων, ξύλοις καὶ λίθοις.* — Ps. 113, 12: *τὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων;* ebenso Ps. 134, 15. — Deut. 29, 17 (16): *τὰ εἴδωλα αὐτῶν* . . . . *ἀργύριον καὶ χρυσίον.*

LXX 12, 7: *ὤμοσε τὸν ζῶντα.*

3) Ap. 11, 7: *ποιήσει μετ᾽ αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτούς . . .* Ap. 13, 7: *ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς . . .*[1]).

Θ 7, 21[2]): *ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ ἴσχυσεν πρὸς αὐτούς . . .*

LXX 7, 21: *πόλεμον συνιστάμενον πρὸς τοὺς ἁγίους καὶ τροπούμενον αὐτούς . .*[3]).

Nicht nur die Worte *μετὰ τῶν ἁγίων* in Ap. ſind mehr in Uebereinſtimmung mit Th., auch das folgende *νικῆσαι αὐτούς* ſteht dem *ἴσχυσεν πρὸς αὐτούς* Th.'s etwas näher als das *τροπούμενον αὐτούς* in der LXX.

4) Ap. 12, 7: *Μιχαὴλ . . . πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος.*

Θ. 10, 20: *ἐπιστρέψω τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ ἄρχοντος Περσῶν.*

LXX 10, 20: *ἐπιστρέψω διαμάχεσθαι μετὰ τοῦ στρατηγοῦ βασιλέως τῶν Περσῶν.*

5) Ap. 19, 6: *ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ.*

---

1) Ap. 13, 7: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον — νικῆσαι αὐτούς* fehlt bei bedeutenden Zeugen (A. C. 12. 14. 92). Aber die Worte, welche ſich in B. Sin. Verss. finden und deren irrtümliche Auslaſſung ſich leicht erklärt (auch die zweite Vershälfte beginnt mit *καὶ ἐδόθη αὐτῷ*), ſind von Tiſch. mit Recht beibehalten. — Nach Mommſen, Röm. Geſch. B. V. ²1885, S. 520 f. An. ſoll „der Krieg gegen die Heiligen" 13, 7. interpoliert ſein, „was an und für ſich grundlos ſich erweiſt, nur um der Geſchichte nicht ins Antlitz zu ſchlagen." Rauch, die Off. d. Joh. Lpz. 1894, S. 26.

2) Spitta, l. c. S. 482 citiert fälſchlich Dan. 10, 7.

3) LXX 7, 8 Cod. Chis: *καὶ ἐποίει πόλεμον πρὸς τοὺς ἁγίους.* Die Worte ſind wohl aus Theod.'s Verſion v. 21 eingedrungen. Polychron. und Theodor. haben ſie ebenfalls *Θ.* 7, 8 geleſen. cf. Bludau, De Alex. Interpr. l. Dan. Mon. 1891, p. 55.

Θ 10, 6: *ὡς φωνὴ ὄχλου.*

LXX 10, 6: *ὡσεὶ φωνὴ ϑορύβου.*

6) Ap. 20, 4 erinnert der Ausdruck *κρίμα* an Θ 7, 9; LXX *κρίσις.*

7) Ap. 20, 11: *καὶ τόπος οὐχ εὑρέϑη αὐτοῖς.*

12, 8: *οὐδὲ τόπος εὑρέϑη αὐτῶν.*

Θ 2, 35 wie Ap. 20, 11.

LXX 2, 35: *ὥστε μηδὲν καταλειφϑῆναι ἐξ αὐτῶν.*

Von andern minder bemerkenswerten Stellen, die jedoch eine immerhin größere Uebereinstimmung mit Th. als mit LXX verraten, notiere ich folgende:

8) Ap. 1, 7: *ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν* [1]).

Θ 7, 13: *μετὰ τῶν νεφελῶν ἐρχόμενος.*

LXX 7, 13: *ἐπὶ τῶν νεφελῶν . . . ἦρχετο.*

Vgl. Mtth. 24, 30. 26, 64: *ἐρχόμενος ἐπὶ τῶν νεφ.* — Mrc. 14, 62: *ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφ.*

9) Ap. 10, 4: *σφράγισον ἃ ἐλάλησαν.*

Θ 8, 26: *καὶ σὺ σφράγισον τὴν ὅρασιν.*

LXX 8, 26: *καὶ νῦν πεφραγμένον τὸ ὅραμα.*

Θ 12, 4: *σφράγισον τὸ βιβλίον.*

LXX 12, 4: *σφράγισαι τὸ βιβλίον.*

10) Ap. 13, 7: *καὶ ἐδόϑη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔϑνος.*

Θ 5, 19: *καὶ ἀπὸ τῆς μεγαλωσύνης ἧς ἔδωκεν αὐτῷ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι.*

LXX 5, 19 fehlt.

11) Ap. 13, 15: *ἐὰν μὴ προσκυνήσουσιν τῇ εἰκόνι . . . ἀποκτανϑῶσιν.*

Θ 3, 15: *ἐὰν δὲ μὴ προσκυνήσητε, αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐμβληϑήσεσϑε.*

1) C. Ephr. *επι.*

LXX 3, 15: *εἰ δὲ μή γε, γινώσκετε ὅτι μὴ προσκυνησάντων ὑμῶν αὐθωρὶ ἐμβληθήσεσθε.*

12) Ap. 16, 18: *σεισμὸς ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς.*

Θ 12, 1: *θλίψις, οἵα οὐ γέγονεν, ἀφ' ἧς γεγένηται ἔθνος ἐν τῇ γῇ* [1]).

LXX 12, 1: *θλῖψις οἵα οὐκ ἐγενήθη ἀφ' οὗ ἐγενήθησαν.*

13) Ap. 22, 10: *μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας.*

Θ 12, 9: *ὅτι ἐνπεφραγμένοι καὶ ἐσφραγισμένοι οἱ λόγοι.*

LXX 12, 9: *ὅτι κατακεκαλυμμένα καὶ ἐσφραγισμένα τὰ προστάγματα.*

Θ 12, 4: *ἔμφραξον τοὺς λοιποὺς καὶ σφράγισον τὸ βιβλίον* (ed. Swete nach B) — aber in A: . . *τὸ βιβλίον καὶ σφράγισον τοὺς λόγους*, in Q: *τοὺς λόγους καὶ σφραγ. τ. β.*

LXX 12, 4: *κάλυψον τὰ προστάγματα καὶ σφράγισαι τὸ βιβλίον.*

Es giebt andererseits Stellen, welche näher an den Text der LXX herantreten, als an den Theodotions.

a) Ap. 1, 14. 15: *ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν, ὡς χιών, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός*, (15) *καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ.*

LXX 7, 9: *ἔχων περιβολὴν ὡσεὶ χιόνα καὶ τὸ τρίχωμα τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡσεὶ ἔριον λευκὸν καθαρόν.*

Θ 7, 9: *τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ὡσεὶ χιὼν λευκόν, καὶ ἡ θρὶξ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡσεὶ ἔριον καθαρόν.*

1) Mtth. 24, 21: *θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐ γέγονεν.*

LXX 10, 6: *οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπαδες πυρὸς . . . . καὶ οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων.*

Θ 10, 6: *οἱ ὀφθαλμοὶ . . . . . καὶ τὰ σκέλη ὡς ὅρασις χαλκοῦ στίλβοντος.*

b) Ap. 1, 19: *ἃ μέλλει γενέσθαι* [1]) *μετὰ ταῦτα.*

4, 1: *ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ τ.*

LXX 2, 29ᵃ: *ὅσα δεῖ γενέσθαι*, nach C. Ambr. (syrhex.)

2, 29ᵇ: *ἃ δεῖ γ.*

Θ 2, 29ᵃ·ᵇ: *τί δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα.*

Vgl. Ap. 1, 1: *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.*

LXX *Θ* 2, 28: *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.*

c) Ap. 4, 5: *καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ . . .* cf. Ap. 22, 1.

LXX 7, 10: *καὶ ἐξεπορεύετο . . . ποταμὸς πυρός.*

Θ 7, 10: *ποταμὸς πυρὸς εἵλκεν.*

Jedoch ſteht Ap. 4, 5 in näherer Beziehung zu Ez. 1, 13: *καὶ ἐκ τοῦ πυρὸς ἐξεπορεύετο ἀστραπή.*

d) Ap. 12, 4: *καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων* (C. *αστρων*) *τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν.*

LXX 8, 10: *καὶ ἐρράχθη ἐπὶ τὴν γῆν ἀπὸ τῶν ἀστέρων καὶ ἀπὸ αὐτῶν κατεπατήθη.*

Θ 8, 10: *καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῶν ἄστρων καὶ συνεπάτησαν αὐτά.* cf. Spitta, l. c. S. 482.

e) Ap. 12, 14: *καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ.*

LXX 12, 7: *εἰς καιρὸν καὶ καιροὺς κ. ἥμισυ καιροῦ.*

Θ 12, 7: *εἰς καιρὸν καιρῶν* [2]) *καὶ ἥμισυ κ.*

---

1) cf. Js. 48, 6 *ἃ μέλλει γίνεσθαι.*

2) Th. 12, 7 leſen AQ*Γ* *εἰς καιροὺς* ſtatt *καιρῶν*; doch hat B den Vorzug.

Vgl. jedoch LXX 7, 25: *ἕως καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἕως ἡμίσους καιροῦ.* Θ 7, 25: ..... *καί γε ἥμισυ κ.*

f) Ap. 19, 16: *βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.*

LXX 4, 34 (37): *θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων.* — Weder im aram. Text noch bei Th. steht eine der Ap. 19, 16 entsprechende Stelle.

g) Ap. 20, 15: *καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ* (al. *ἐν τῷ βιβλίῳ*) *τῆς ζωῆς γεγραμμένος.*

LXX 12, 1: *πᾶς ὁ λαὸς ὃς ἂν εὑρεθῇ ἐγγεγραμμένος ἐν τῷ βιβλίῳ.*

Θ 12, 1: *ὁ λαός σου πᾶς ὁ γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ.* (A Q add. *πᾶς* + *ὁ εὑρεθείς*).

Nach Spitta l. c. S. 482 soll hier Th. oder der Urtext stärker anklingen!

Jedoch werden wir eingestehen müssen, daß der Zusammenklang von Ap. und LXX gegen Th. an den meisten der angezogenen Stellen sehr schwach ist, die Aehnlichkeit beschränkt sich auf vereinzelte Worte.

Wie erklären sich die auf den ersten Blick überraschenden Übereinstimmungen von Ap. und Th.? Man könnte annehmen, daß die Christen auf die vorhandene Differenz zwischen der Ap. und der seit der Mitte des 2. christl. Jahrh. [1]) gebräuchlichen Danielübersetzung Theod.'s aufmerksam geworden waren und den Text der Apok. aus der griech. Übersetzung berichtigten. — Es fehlen zunächst für die Annahme einer solchen Berichtigung alle beweisenden Varianten der neutest. Hdschr., obwohl der Text der Apok. „außerordentlich unsicher" ist [2]); immer-

1) cf. Bludau, l. c. p. 33.

2) B. Weiß, die Joh. Apok. Lpz. 1891. S. 1.

hin hätte eine ſolche Modifikation des Textes auch nur hie und da ſtattfinden können. Es finden ſich andere Stellen in der Ap., welche wiederum der LXX des Cod. Chis. näher zu ſtehen ſcheinen als der Th.-Überſ., bei welchen alſo die nachbeſſernde Hand der Abſchreiber oder Korrektoren nicht thätig geweſen wäre.

„War Theod. etwa ein Zeitgenoſſe Jeſu oder Paulus'?" fragt Harnack in Th. Lzt. 1885, 267. Eine unmögliche Annahme!, wenn immerhin auch Th. früher anzuſetzen ſein wird, als gemeinhin geſchieht [1]). Epiphanius, de mens. et pond. c. 17, deſſen chronolog. Angaben verwirrt ſind, ſetzt ihn in die Zeit des Commodus (180 bis 192); nach Chron. Pasch. (ed. Dindorf 1832, p. 491) iſt er zu ſetzen c. 184: conss. Marcell. Aelian. Doch iſt zu beachten, daß Ireu. adv. haer. III, 21, 1 den Th. vor Aquila nennt, und daß nach Aquila zu einer Arbeit wie die des Th. ein Bedürfnis nicht mehr vorhanden war. — Andrerſeits ſetzen ſelbſt die radikalſten Kritiker, wie Spitta und Völter [2]) die letzte Überarbeitung oder Redaktion der Apokalypſe in die Zeit Domitians und Trajans oder Hadrians.

Vielleicht ließe ſich das Problem löſen durch die Annahme, der Autor der Apok. habe das A. T. „in der Grundſprache oder einer aram. Bearbeitung" geleſen, wie Jülicher, Einl. in d. N. Teſt. Freib. 1894, S. 172 es für wahrſcheinlich hält; auch das Evang. Joh. bietet ja neben

1) cf. Schürer, Geſch. d. jüd. Volkes, II. S. 708. König, Einl. in d. Alt. Teſt. Bonn, 1893. S. 108. Salmon, l. c. 541 ff. Nach Harnack-Preuſchen, Geſch. der Altchriſtl. Litter. II Lpz. 1893 S. 790 hat Theod. vielleicht zur Zeit Hadrians geſchrieben.

2) Spitta, l. c. S. 528 f. Völter, Probl. S. 525.

wörtlichen Citaten der LXX Stellen, in denen der Grundtext anklingt [1]). — Wirklich finden wir an ſehr zahlreichen Stellen der Ap. ſichere Spuren der Sept. Überſ. Zu den aus Dan. angeführten füge ich noch hinzu: 3, 16: Hoſ. 12, 9; 6, 15: Jeſ. 24, 21; 9, 2: Ex. 19, 18; 7, 15—17: Jeſ. 49, 10.11; 11, 11: Ez. 37, 5.10; 15, 4: Pſ. 86, 9 genau nach LXX; 18, 14: Pſ. 142, 5; 19, 15 Jeſ. 11, 4. Pſ. 2, 9 u. a. m. [2]).

An andern Stellen hinwieder iſt ein Anſchluß an die LXX weniger wahrnehmbar. Ja, daß der Verfaſſer mit dem hebr. Text vertraut iſt, beweiſt eine Reihe von Stellen ſpeziell in c. 18; vgl. 18, 4: Jer. 51, 45 (LXX fehlt); 7: Jeſ. 47, 7. 8 (in LXX fehlt der Ausdruck *βασίλισσα*); 19: Ez. 27, 30; 20: Jer. 51, 48 (f. in LXX); 22: Jer. 25, 10 (LXX hat falſch *ὀσμὴν μύρου* ſt. *φωνὴν μύλου*); 15, 4: Jer. 10, 7 (LXX f.) cf. Ap. 1, 7. 2, 23. 5, 3. 16, 16. (*Ἁρμαγεδών*). Immerhin geht es nicht gut an, aus den Bildern auf den Text einen ſichern Schluß zu machen: die Umriſſe der Bilder ſind weniger in feſten als in beweglichen Linien gezeichnet, „ſie zerfließen unter dem kritiſchen Meſſer.“ K. Lex. [2] I 1021. Man wird annehmen müſſen, daß Joh. beide Texte gekannt hat. Jedoch iſt daraus nichts für die „Zerſtückelungshypotheſen“ von Spitta, Völter u. a. zu erweiſen, welche gerade aus der verſchiedenen Stellung der Quellenſchriften zur LXX ein nicht zu unterſchätzendes Moment für ihre Beweisführung nehmen, da der Gebrauch der

---

1) cf. Franke, das alte Teſt. bei Joh. Gött. 1885, S. 284 ff.

2) Schmidt, l. c. S. 21 irrt, wenn er ſagt: „Nur in den drei erſten Kapp. wird in näherem Anſchluß an LXX citiert.“

LXX und des hebr. Textes im ganzen Buch ein gleichmäßiger ist [1]).

Hat nun vielleicht beim Buch Dan. der Verf. abwechselnd von Übersetzung und hebr. und aram. Urtext Gebrauch gemacht? Es ließe sich vielleicht das Nebeneinanderstehen von Übereinstimmung und Abweichung auf diese Weise am leichtesten erklären. — Schon wegen der Umständlichkeit ist dies Verfahren höchst unwahrscheinlich. Wir dürfen zunächst die Thätigkeit des Verf. nicht als eine so unselbstständige uns vorstellen, daß er bei den Citaten etwa je den entsprechenden Text nachschlug, denn er war in der Gewohnheit des freien Citierens aus dem Gedächtnis aufgewachsen [2]). Wir könnten vielleicht annehmen, daß ihm der Text der LXX wie der des Grundtextes geläufig war, und dabei an eine gedächtnismäßige Aneignung vieler Partien denken, welche bei häufiger, konzentrierter und auf wenige Schriften beschränkter Lektüre fast von selbst zu stande kommt. Merkwürdig aber bliebe in jedem Fall immer die so auffallende Übereinstimmung mit Theod. Wir finden bei dem Verf. eine gewisse Leichtigkeit und Gewandtheit in der Handhabung der griech. Sprache, obwohl durch das griech. Gewand der Sprachtypus des Palästinensers hindurchschimmert; aus dem griech. Stil können wir schließen auf einen längeren Aufenthalt des Verfassers in griech. Umgebung. Da ihm die altteſt. Schriften in griech. Ueberſ. vorlagen, ist von vornherein anzunehmen, daß er diese Ueberſ. fleißig las, daß sie auf seine helleniſtiſche Sprache von Einfluß war,

1) S. E. de Pressensé, Le siècle apostolique. 1889, S. 313—350 cf. Rauch l. c. S. 65 f.

2) cf. Schanz, Com. über d. Ev. d. hl. Mtth. Frb. 1879, S. 21.

und daß er sie auch gegebenen Falles ausdrücklich zu Rate zog. — Sonderbar wäre es, wenn zwei Übersetzer, hier also Johannes und Theod., unabhängig von einander an so vielen Stellen auf dieselben Ausdrücke verfallen sollten; selbst wenn es sich vielleicht handelt um naheliegende Worte, bleibt die Ähnlichkeit im Ausdruck wie die Verbindung der Worte an charakteristischen Stellen immerhin recht auffallend. Ich kann deshalb Schmidt l. c. S. 23 nicht beistimmen, daß diese Übereinstimmungen „unausweichlich" seien und deshalb gar nichts bedeuten.

Erst recht können wir nicht glauben, daß Theodotion, der jüd. Proselyt [1]), qui utique post adventum Christi incredulus fuit, Hier. prol. com. in Dan. (M. 25, 493), so vertraut mit der christl. Litteratur gewesen sei, daß er sich bei seiner Arbeit durch den Wortlaut der Stellen in der Apok. beeinflussen ließ.

Um die Verschiedenheit der Citate in den paulin. Briefen zu erklären, meint Weizsäcker Ap. Ztalt. S. 110 Paulus hätte „eine Art von Glaubenslehre in Form des Schriftbeweises zum Gebrauche der Lehre" für sich zurechtgemacht und in den Briefen bei gegebenem Anlaß verwendet, „ein Stück seiner bibl. Theologie verwertet" S. 14, während Hatch, Essays in bibl. Greek, Oxf. 1889, S. 186, 203 f., dem Vollmer l. c. 41 ff. zum Teil beistimmt, die Vermutung ausspricht, für die hellenist. Juden habe es eine Art biblischer Anthologie gegeben, die Juden hätten sich Exzerptensammlungen aus ihren heiligen Büchern zusammengestellt, eine Sammlung alttest. Belegstellen. Könnten wir nicht etwas Ähnliches für die

1) Iren. III 21. 1 (b. Euseb. h. e. V 8): *ἀμφότεροι* (sc. Th. et Aqu.) *Ἰουδαῖοι προσήλυτοι.*

Apok. annehmen? Abgesehen davon, daß diese Hypothesen nur Erfindungen der Not sind und ausschließlich dem Reich der Phantasie angehören, würden sie die Schwierigkeit in der Citationsweise der Apok., in welcher die verschiedensten Stellen, die zu den dicta probantia an sich keineswegs gerechnet werden können, anklingen, nicht lösen. Es müßte sonst fast das ganze Buch Dan. Aufnahme in eine derartige Anthologie oder Exzerptensammlung gefunden haben.

Nach Steck, Galaterbrief, Berl. 1888, S. 223 hat „die Übers. der LXX schon vor den neuen Übersetzern [1]) in wesentlichen Stellen Berichtigungen erfahren" und ist in dieser Korrektur von den neutest. Schriftstellern gebraucht. Ähnlich schon Credner, Beiträge zur Einl. II Halle 1838, S. 299. — Jedoch zeigen die Stellen aus Dan., daß, vorausgesetzt die Richtigkeit dieser Vermutung, auch recht unwesentliche Stellen eine Korrektur erfahren haben. Die ganze LXX unseres Buches hätte allerdings sehr dringend einer korrigierenden Revision bedurft, ja diese hätte fast das ganze Buch umgestalten müssen, sollte eine Übereinstimmung mit dem Urtext herbeigeführt werden.

Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, Wien 1873; Altest. Citate 1878, VI ff., welcher in den Citaten „den lebendigen Abdruck einer damals verbreiteten Volksbibel" sieht und zur Erklärung der Citate eben an diese „ad hoc geschaffene Zwischeninstanz" (König, l. c., S. 118 A.) appelliert, hat bisher keinen Glauben gefunden [2]).

1) Auch sonst finden sich in den paulin. Briefen Citate, welche den Uebersetzungen des Aqu. Th. Sym. näher zu stehen scheinen. S. Steck, l. c. S. 217 ff. Vollmer, l. c. S. 22 ff.

2) S. Schürer, Th. Lzt. 1878, 438 f. Wildeboer, Entstehung

Vielleicht empfiehlt sich mehr die Annahme, daß es vor Th.'s Übersetzung eine uns unbekannte, der LXX verwandte gegeben habe. Die große Verschiedenheit zwischen der alex. Übersetzung und dem Urtext in dem B. Dan. mußte frühzeitig bemerkt werden. Es ist nun, wie Salmon l. c., S. 549 recht gut bemerkt, höchst unwahrscheinlich, daß der, welche diese Kenntnis erhalten, sie für sich behalten und niemand sich daran gemacht hätte, seinen griech. sprechenden Brüdern eine zweite getreue Übers. zu liefern, die dem Grundtext konform gestaltet war [1]), zu Grunde legend die Ausdrucksweise der alex. Version. — Allerdings ist auch diese Annahme zunächst eine Kombination, ein Notbehelf, um die Gestalt der Citate in der Apok. erklären zu können. Allein sie würde größere Sicherheit gewinnen, wenn sich nachweisen ließe, daß auch in andern neutest. oder gar altest. Büchern, wie in den Schriften der apost. Väter sich Anklänge an Theod.'s Übersetzung vorfänden. Dr. Gwynn in Dictionary of Christ. Biography Lond. 1887 vol. IV 970 ff. nun hat versucht, den Beweis zu liefern, daß bereits den Evangelisten eine Danielübersetzung vorlag, welche mit der Theod.'s Ähnlichkeit hat. Er notiert folgende Stellen: Die Worte Mtth. 13, 32: *κατασκηνοῦν* und *ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ* finden sich auch Th. Dan. 4, 9, aber nicht im LXX, wo statt *κατεσκήνουν* des Th. steht *ἐνόσσευον*. Jedoch mit Unrecht führt Gwynn diese Parallele an, denn einmal steht *οἱ κλάδοι* auch in LXX 4, 9, 14ª, wie auch

---

des altest. Kanons. Gotha 1891, S. 50 f. Kuenen in Theol. Tijdschrift 1874, S. 207—212. Vollmer l. c. S. 26.

1) . . and that none had the charity to make a better version for the use of his Greek-speaking brethren.

ihr *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* der Mtth.-Stelle beſſer entſpricht als Θ *τὰ ὄρνεα τοῦ οὐρ.*, dann kann aber ebenſo gut Pſ. 103 (104), 12: *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσει* jener Stelle zu Grunde liegen. Von anderen Stellen führt Gw. noch an: Mtth. 13, 43 und Θ. Dan. 12, 3 *ἐκλάμψουσιν*, LXX D. 12, 3 *φανοῦσιν*. Mtth. 24, 21 und Θ Dan. 12, 11 (cf. S. 7) Mrc. 14, 62, Ap. 1, 7: Θ Dan. 7, 13 (cf. S. 6) Jak. 1, 12: *μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν.* cf. Mtth. 10, 22: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται;* Θ Dan. 12, 12 *μακάριος ὁ ὑπομένων;* LXX 12, 12: *μακάριος ὁ ἐμμένων.*

Die Uebereinſtimmung an dieſen Stellen iſt jedoch zu geringfügig, als daß wir daraus irgend einen Schluß auf die Vorlage ziehen könnten. — Im Hebräerbrief aber findet ſich ein Citat aus Dan., welches recht auffallend mit Th. zuſammentrifft. Um ſo gerechtfertigter iſt an dieſer Stelle der Schluß auf eine griech. Vorlage, als im Hebräerbrief ſtets die LXX Überſetzung benutzt erſcheint.

Hebr. 11, 33: *ἔφραξαν στόματα λεόντων.*

Θ D. 6, 22: *ἐνέφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων καὶ οὐκ ἐλυμήναντό με;* 6, 18 *ἔκλεισεν ὁ θεὸς τὰ στόματα τῶν λεόντων.*

LXX 6, 22: *σέσωκέ με ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν λεόντων* [1]).

6, 18: *ἀπέκλεισε τὰ στόματα τῶν λεόντων.*

cf. Overbeck in Th. Lzt. 1885, 341.

Dasſelbe Danielcitat in der Form Theod.'s findet ſich auch im Paſtor des Hermas vis. IV 2, 4: *ὁ κύριος ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων ὄντα,*

1) cf. 2 Tim. 4, 17: *ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος.*

οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν Θεγρί [1]), καὶ ἐνέφραξεν τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μή σε λυμάνῃ. Die Schlußworte zeigen, daß es nicht auf der Stelle im Hebräerbrief, sondern auf der Danielstelle beruht. cf. Hopkin's University Circulars III, 75 und IV, 23.

Ich schließe diesem Citat im Pastor noch ein anderes an. Schon früher [2]) habe ich auf die Uebereinstimmung von 1 Clem. c. 34, 6 und Θ D. 7, 10: χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ (LXX ἐθεράπευον αὐτὸν) καὶ μύρ. μυρ. παρειστήκεισαν αὐτῷ [3]) verwiesen. Daß Clem. viele Citate der Liturgie entnommen, hat Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1870, S. 41 ff. überzeugend nachgewiesen [4]). Es würde also der Spruch aus einer Uebersetzung Daniels bereits vor Clemens in die Liturgie übergegangen sein. —

Gwynn will selbst in der Übersetzung des ursprünglich hebr. geschriebenen Buches Baruch Stellen gefunden haben, welche eine große Ähnlichkeit mit der Theod. Übersetzung des 9. Kap. Dan. zeigen. Nach Ansicht vieler ist bekanntlich eine Abhängigkeit des Sündenbekenntnisses Bar. 1, 15—3, 8, wie des Gebetes Esdr. 9, 6 ff. und Neh. 1, 5 ff. von Dan. 9 oder umgekehrt zu konstatieren [5]).

1) cf. Nestle, Th. Lzt. 1884, 357. 2) Bludau, l. c. p. 18.

3) cf. Just. dial. c. Tryph. 31. Die Inversion bei Clem. findet sich auch bei Tert. adv. Prax. 3.

4) cf. Bickell, Messe und Pascha. Mainz 1872, S. 36. S. Bäumer, das apost. Glaubensbekenntnis. Mainz 1893, S. 17 A. 2.

5) S. die Zusammenstellung bei v. Gall, Die Einheitlichkeit des B. Dan., Gießen 1895, S. 125. — Ueber die Abhängigkeit vgl. Reusch, Erklärung des B. Baruch, Frb. 1853, S. 68; Kneucker, Das Buch Bar., Lpz. 1879, S. 31. Knabenbauer, Com. in Bar. Per. 1891, p. 439. Kaulen, Einl.² 316 f., wie die Kommentare zum B. Daniel.

Die Frage, auf welcher Seite die Priorität sei, berührt unsere Untersuchung nicht. Ob die griech. Übers. von einer Hand, oder wie behauptet wird, von zwei Verfassern herrührt, von denen der eine 1—3, 8, ein anderer 3, 9 — 5, 9 „die Grundschrift eines hellenistischen Idioms vertieren mochte" (Kneucker, l. c. 89 ff.), wird schwerlich endgiltig entschieden werden können. Auch über die Zeit, in welcher die Übersetzung von Baruch angefertigt sei, lauten die Urteile verschieden. Nach Kneucker, S. 88 ist der term. ante quem der Übers. das Jahr 176 n. Chr., das Buch selbst ist entstanden in der Zeit Vespasians und Titus (cf. Schürer, Gesch. II 721—726), nach Reuß, das Alte Test. übers. 1894, VI 425, ist die griech. Übers. des Jeremias und Baruch von einer Hand, also mindestens im 2. Jahrh. v. Chr. entstanden [1]).

Vergleichen wir nun den griech. Baruch mit dem gr. Daniel, so gewahren wir allerdings eine flüchtige Ähnlichkeit mit Theod.'s Übersetzung. Ich notiere im folgenden die Stellen und setze zugleich die entsprechenden Parallelstellen aus (griech.) Esdr. und Neh. hinzu:

1) Bar. 1, 15. 2, 11. Esdr. 9, 7. 15. Neh. 9, 10: *ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη.* Θ. Dan. 9, 7: it.

LXX 9, 7: *κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην.*

2) Bar. 1, 16: *καὶ τοῖς ἄρχουσιν ἡμῶν.* Θ. 9, 8: it.

LXX 9, 8: *καὶ τοῖς δυνάσταις . . . ἡμῶν.*

3) Bar. 1, 18: *πορεύεσθαι . . . οἷς ἔδωκε κατὰ πρόσωπον ἡμῶν.* Θ. 9, 10: it.

LXX 9, 10: *κατακολουθῆσαι . . . ᾧ ἔδωκας ἐνώπιον Μωσῆ καὶ ἡμῶν.*

---

1) S. über diese Fragen Knabenbauer l. c.

4) Bar. 2, 11: *ὃς ἐξήγαγες τὸν λαόν σου ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἐν χειρὶ κραταιᾷ.* *Θ.* 9, 15: it.

Neh. 1, 10: *οὓς ἐλυτρώσω ἐν τῇ δυνάμει σου τῇ μεγάλῃ καὶ ἐν τῇ χειρί σου τῇ κραταιᾷ.*

LXX 9, 15: *ὁ ἐξαγαγὼν τὸν λαόν σου ἐξ Αἰγύπτου τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ.*

5) Bar. 2, 14: *εἰσάκουσον, κύριε.* *Θ.* 9, 17. 19: it.

LXX 9, 17. 19: *ἐπάκουσον . . . δέσποτα.*

6) Bar. 2, 16: *κλῖνον . . . τὸ οὖς σου.* *Θ.* 9, 18: it.

LXX 9, 18: *πρόσχες . . . . . .*

Aus Esdr. und Neh. notiere ich noch folgende leise Anklänge: Esdr. 9, 11 cf. Neh. 9, 14: *Θ* 9, 10. Neh. 1, 6: *Θ* 9, 20. Jedoch findet sich ebenso oft eine Übereinstimmung mit LXX z. B. Esdr. 9, 7 cf. 13. 15: LXX 9, 7. Neh. 1, 5: LXX 9, 4; cf. Neh. 9, 32. Diese Übereinstimmung im Wortlaut der Übersetzungen an einzelnen Stellen kann mitunter zufällig sein, zumal solche Gebete sich überall in demselben Ideenkreis bewegen. Reuß, Gesch. der hl. Schrift d. A. T. Braunschw. 1881, S. 532 bemerkt mit Recht: „in solchen Materien ist das Geleise so tief gefahren, daß die Ähnlichkeit unvermeidlich ist“ [1]). Jedoch bei den zahlreichen Fällen, in denen eine solche Übereinstimmung zwischen Bar. und Theod. Dan. zu Tage tritt, läßt sich die Annahme einer Abhängigkeit nicht sofort ohne weiteres abweisen. Wenn Kneucker l. c. S. 82 meint, daß von Abhängigkeit keine Rede sein kann, weil die griech. Version des Bar. wörtlich viel genauer mit ihrem

1) cf. Fabre d'Envieu l. c. IV 869; Il y a dans les prières de Daniel, d'Esdras et de Néhémie des sentiments naturels aux âmes pieuses. Kaulen, Einl. S. 317.

Grundtext geht als die der LXX mit dem hebr. Daniel, so trifft dies gerade für das Gebet in Dan. 9, um das allein es sich hier handelt, nicht zu, da die LXX hier ebenfalls ziemlich genau den Grundtext wiedergiebt. Doch steht dies hier nicht in Frage. Wenn der oder die Übersetzer nach Kn. l. c. Christen waren, konnten sie sich nicht, wie mit der Übers. des Jeremias (Kn. S. 82 ff.), so auch mit einem griech. Daniel, welcher etwa die Vorlage des spätern Theod. sein könnte, durch Lektüre vertraut gemacht haben, so daß sie bei ihrer Arbeit, wenn sie den griech. Daniel nicht unmittelbar zu Rate zogen, unwillkürlich hebr. Worte und Satzverbindungen in ähnlicher oder gleicher Weise wiedergaben? Jedoch gehört die Baruchübersetzung aller Wahrscheinlichkeit nach in die vorchristl. Zeit und es läßt sich nicht ausmachen, ob ihr Autor eine griech. Übers. Daniels gekannt hat, oder umgekehrt, ein Übers. Daniels, — nennen wir ihn den Vorläufer von Theodotion. — Bekanntschaft mit der Übers. Baruchs, weniger mit der des Esdr. und Neh. gehabt hat. Wenn auch nicht angenommen werden kann, wie Hävernick, Com. üb. d. Buch Dan. Hamb. 1832, S. 19 ff. für Baruch will, die griech. Texte jener Schriften seien später nach der Danielübersetzung Theod.'s korrigiert und emendiert werden, so wird der Schluß auf Abhängigkeit von einer griech. Danielübersetzung immerhin kein zwingender sein; er kann nur dazu dienen, die andern Gründe in ihrer Beweiskraft zu stützen.

Wo finden wir denn sichere Spuren für die alexandrin. Danielübersetzung? Bekannt ist, daß der Übersetzer von 1 Macc. die LXX-Übers. des B. Dan., wie sie im

Cod. Chis. vorliegt, benützt hat [1]). Ich verweiſe im beſondern auf LXX 11, 25 und 1 Macc. 1, 17; LXX 11, 31: 1 Macc. 1, 46, LXX 12, 4: 1 Macc. 1, 9.

Aus Flavius Joſephus, der in den Antt. vorwiegend die griech. Ueberſetzung der LXX benützt hat [2]), erweiſen zahlreiche Stellen eine Bekanntſchaft mit der Danielverſion der LXX. — Jedoch die Deutung der Jahreswochen, welche Joſ. auf die Verwüſtung Jeruſalems durch die Römer bezieht, ſcheint zu fordern, daß er einen „Blick in den Urtext geworfen hat" (Fraidl, die Exegeſe der 70 Wochen Dan. Graz 1883, S. 22), weil die LXX die Wochen auf die Verfolgung des Antiochus bezieht. Auffallend wenigſtens muß es ſein, daß Joſephus, der gerade beim Buche Dan. ſonſt ausſchließlich die LXX-Ueberſ. benützt, bei der Wochenprophetie den Urtext eingeſehen haben ſoll. Vielleicht hatte ſeine Ueberſetzung gerade an jener Stelle eine andere Geſtalt, vielleicht kannte er noch eine andere dem Urtext näher ſtehende Ueberſetzung jener Stelle. Der korrumpierte Text c. 9, 24—27 im Chod. Chis. legt die Vermutung nahe, daß frühzeitig bereits zwei Ueberſetzungen in einander gearbeitet ſeien [3]). Auch Mez, die Bibel des Joſ. S. 20 will aus mancherlei Anzeichen entnehmen, daß Joſ. eine „urlucianiſche" Ueberſ. gekannt habe.

---

1) cf. Hengſtenberg, Authentie des Dan. Berl. 1831, S. 264. Bludau, l. c. p. 8. Bevan, A short commentary on the book of Dan. Cambr. 1892, S. 203 n. 1 u. A.

2) S. Schürer, Geſch. I S. 62. Bloch, Die Quellen des Flav. Joſ. Lpz. 1879, S. 69—79. Ad. Mez, Die Bibel des Joſ. Baſ. 1895, S. 1 f.

3) cf. Zündel, Krit. Unterſ. üb. d. B. Dan. Baſ. 1861, S. 180. Fabre d'Env. l. c. II S. 800 f. 894 f.

Aus den apokryphen Schriften, wie 3 Macc., Henoch, Sibyll., Assumptio Mos., Apok. Bar., 4 Esdr. . . , denen zum Teil das Danielbuch als Vorbild diente, läßt sich für die Gestalt des ihnen vorliegenden Danieltextes nichts entnehmen, da der Anschluß an Daniel ein sehr weiter und freier ist.

Wenn wir noch einen Blick auf die Vätercitate im 2. Jhrh. werfen, finden wir, daß Justin LXX Dan. c. 7 citiert in dial. c. Tryph. 31[1]. Mit voller Sicherheit können wir annehmen, daß er sie allein kennt und benützt, weil er die Weissagung über die Jahreswochen, die im Streite mit den Juden ihm wie andern Apologeten so vortreffliche Dienste hätte leisten können, außer acht läßt; die Übersetzung von Dan. 9, 24—27 in der LXX war ganz ungeeignet für eine Deutung auf die Zeit, in welcher der Messias erschienen wäre. Allein auch in dem Septuagintatext, den Just. von Daniel gebraucht, finden sich vereinzelte Spuren, welche darauf hinweisen, daß entweder derselbe mit Lesarten aus einer andern Übersetzung gemischt ist, oder daß er, wie Hilgenfeld in Theol. Jahrb. 1850, S. 239 ff. und Bousset, die Evangeliencitate Justins, Gött. 1891, S. 18 ff. nachzuweisen suchen, von spätern Abschreibern korrigiert sei[2]. Schon Credner Beitr. II 261—272 kam zu der Annahme, daß außer der LXX noch eine andere Übersetzung existiert habe, welche Just. wie Theod. benutzt hätten, während Stroth in Eichhorn's Repert. 2, 75 Theod. älter sein läßt

1) S. Bludau, l. c. S. 21.

2) Über die Unsicherheit des Textes s. Harnack, Die Überlieferung der gr. Apologeten des 2. Jahrh. 1882, S. 73 ff., Harn.-Preuschen, Gesch. der altchr. Litt. I S. 99 ff.

als Justin. Mez, l. c. S. 84 stimmt Credner bei, wenn er nicht gerade geschmackvoll ausführt: „Die verzweiflungsvollen Bocksprünge, mit welchen man die Gestalt von Dan. 7 in Just. dial. c. Tr. 31 — halb LXX halb Θ — umtanzt, werden unnötig, sobald man weiß, daß Just. hier wie sonst seinen „Lucian" las, und daß Theod. denselben „Lucian" nach dem Hebräer durchsah."

Allgemein wird zugegeben, daß Irenäus in Gallien die Übersetzung Theod. gekannt und benutzt hat, ebenso Hippolyt in Rom[1]). Auch Tertullian in Afrika ist bereits mit der latein. Version nach Theod. bekannt. cf. Bludau l. c. p. 27. Ist es nun nicht auffallend, daß Iren., welcher adv. haer. III 21 die LXX-Übers. für inspiriert ansieht, mit welcher die Übersetzung eines Theod. u. Aq., gefertigt von jüdischen Proselyten, keinen Vergleich aushalte, dennoch beim Buche Dan. sich der Übersetzung Theod.'s bedient, den er l. c. unter die μεθερμηνεύειν τολμῶντες rechnet und auf eine Stufe stellt mit den Ebionei . . . frustrantes prophetarum testimonium, quod operatus est Deus, ohne irgend eine Erklärung dafür zu geben, warum er die Übersetzung eines Feindes der Kirche gebraucht? Ist es nicht befremdlich, daß dieselbe Übersetzung in Gallien, in Rom, in Afrika im Gebrauch ist, ja in letzterem Lande bereits eine lat. Über-

1) cf. Overbeck, Quaestiones Hippol. Jen. 1864, S. 105 ff. S. die Nachweise bei Bludau l. c. S. 23. Salmon l. c. 538 ff. Es ist nicht recht verständlich, warum König, Einl. S. 109 unter Hinweis auf Dan. 7, 1 die Frage aufwirft: „Welche von beiden Versionen ist benutzt durch Hippolyt um 200"? S. den Abdruck der von B. Georgiades 1885/86 publizierten Dan.Erklärung Hipp. von D. 7—12 bei E. Bratke, das neu entdeckte 4. B. des Dan. Comm. v. Hippol. Bonn 1891.

ſetzung von ihr gefertigt iſt, ohne daß über die Verwerfung der alex. Überſ. Daniels irgend eine Nachricht uns gegeben wird? Wie kommt Theod., der ſonſt ſtets der LXX folgt, dazu, dieſe beim Buche Dan. beiſeit zu laſſen und eine ganz neue Überſ. aus dem Urtexte anzufertigen, zumal er für das ſchwierige Werk nicht genugſam, wie aus ſeiner ſonſtigen Überſetzungsart zu ſchließen, mit der Kenntnis des Hebr. u. Aram. ausgerüſtet war!

Alle dieſe Fragen werden beantwortet, wenn wir annehmen, daß im 2. chriſtl. Jahrh. bereits längſt die Sept. des Cod. Chis. aus dem gewöhnlichen Gebrauch verdrängt und eine andere Überſetzung an ihre Stelle getreten war, ja ſelbſt ihren Namen angenommen hatte, wie ja auch heutzutage oft noch die Überſetzung des Buches Dan. von Theod. als LXX ausgegeben wird. Danach würden alſo Iren., Hippol. Tert., ja ſelbſt Herm., Clem. u. vielleicht ſchon der Apokalypt. u. ſ. w. eine zweite, neben der LXX im Umlauf ſich befindende Ueberſetzung gekannt haben, deren Spuren ſich bis in das 1. chriſtl. Jahrh. mit ziemlicher Sicherheit nachweiſen laſſen. Dieſe Ueberſetzung hat Theod. bei ſeiner Reviſion der LXX des B. Dan. benutzt. Aus den oben s. a—g angeführten Beiſpielen geht hervor, daß ſie nicht ganz identiſch war mit der, welche jetzt Theod.'s Namen führt. Wir wiſſen ja aus anderweitigen Nachrichten, daß ſeine Ueberſetzung „lediglich eine Ueberarbeitung der (damaligen) Septuaginta darſtellte", Kaulen, Einl. S. 81. Wenn auch die Anſicht von Mez l. c. S. 20, welcher für das ganze A. T. als „unbekannten Verwandten Theod.'s" einen „Urlucian" d. i. einen dem Hebr. angeglichenen Luciantext annimmt, noch eine luftige Hypotheſe iſt, ſo muß man

doche ingestehen, daß nicht unzureichende Argumente vorliegen, für Dan. eine solche zweite griech. vortheodotionische Version, welche neben der LXX cirkulierte, zu postulieren. Eine derartige Nebenübersetzung gehört doch wohl nicht „ausschließlich der Phantasie" an, wie Franke l. c. S. 285 urteilt. Ob unsere Septuag. die einzige und erste griech. Uebersetzung ist, ist mindestens zweifelhaft [1]). Bekanntlich kannte Origenes noch andere griech. anonyme Uebersetzungen (Quinta, Sexta, letztere nach Hier. christl. Ursprungs), welche er in die Hexapla aufgenommen hat, und von denen Trümmer auf uns gekommen sind; ja aus einzelnen wenigen Stellen haben wir Kunde von einer Septima.

Es wäre demnach gar nicht auffallend, daß die Uebers. Theod.'s, welche nur die reformierte sog. LXX war, in den verschiedensten Gegenden ohne irgend welchen Widerspruch Aufnahme fand. Die zweite neben der ursprünglichen Septuag. zu Dan. hergehende Uebersetzung hatte sich bereits eingebürgert und der Theod. Rezension die Bahn geebnet. Die echte LXX-Uebers. war dabei fast in Vergessenheit gekommen. Erst Origenes, der sie in seine Hexapla und Tetrapla aufnahm, wies aufs neue auf sie hin. Während in der Kollektion, zu welcher die einzelnen griech. Bücher vereint waren, welche Iren. Hipp. u. s. w. zu Gebot stand, und welche den Namen „Septuag." trug, an Stelle des Dan. des Cod. Chis. eine andere Uebersetzung Aufnahme gefunden, eben jene von Theod. revidierte, war vielleicht in Palästina, wo Justin. geboren

1) S. Frankel, Vorstudien zur Sept. Lpz. 1841 S. 38. A. Scholz, Der masoreth. Text und die LXX-Übers. des B. Jerem. Regensb. 1875, S. 228.

und Origines ſeine Hexapla veranſtaltete, wie in Kleinaſien, wo Juſt. die im dial. reproduzierte Unterredung mit dem Synagogenvorſteher Tryphon zu Epheſus gehabt, noch die Ueberſetzung des Cod. Chis. verbreitet.

Die Subſtitution der Theod.-Ueberſetzung an Stelle der von den Vätern bisher gebrauchten konnte ſich ſo ohne Aufſehen ſtillſchweigend vollziehen.

2.

Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche.

Von Prof. Dr. Schanz.

Die Urteile über die Einrichtungen in der Urkirche gehen nicht nur zwischen den konfessionell getrennten Gelehrten weit auseinander, sondern sind auch innerhalb desselben Kreises wegen des Mangels an ausreichenden und klaren Nachrichten unsicher und schwankend. Ein prinzipieller Unterschied trennt aber die katholischen und akatholischen Forscher über die Urgeschichte des Christentums. Während die Katholiken eine von Christus eingesetzte hierarchische Organisation für die Verwaltung der Sakramente, für die Verkündigung des Wortes Gottes und für die Regierung der Kirche annehmen, verwerfen die Akatholiken mit mehr oder weniger Entschiedenheit jede derartige göttliche Stiftung, anerkennen nur die auf den Charismen beruhenden Ämter, die „charismatische Organisation" und betrachten die Leiter der Gemeinden lediglich als die von der Gemeinde aus den Erstlingen gewählten Diener, deren Amt nach Umfang und Dauer durchaus von der Zustimmung der Gemeinde abhieng und erst allmählich zu einem bleibenden Amt

ausgestaltet wurde. Die Gründung der katholischen Kirche mit ihrer hierarchischen Ordnung erscheint als ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung, die sich von den Prinzipien des Urchristentums immer weiter entfernte. Redet doch ein junger Gelehrter geradezu von dem „grandiosen Mißverständnis, als das uns Protestanten die katholische Kirche erscheint" [1]).

Die Anwendung dieser Grundsätze auf die allgemein anerkannte Gewalt der Sündenvergebung in der von Christus gestifteten Kirche führt notwendig zur Leugnung des Bußsakraments, sei es, daß man die Sündenvergebung in der alten Kirche überhaupt auf das Sakrament der Taufe beschränkt, sei es daß man das Bußgericht der Kirche nur als disziplinäre Einrichtung betrachtet und die Sündenvergebung Gott allein anheimstellt. In letzterem Falle könnte nur Gott selbst offenbaren, daß er wirklich dem Sünder seine Sünden verziehen habe. Die Organe dieser Offenbarung aber müßten diejenigen sein, welche die Gabe der Prophetie, den heil. Geist empfangen haben. Die Gemeinde oder Kirche kann es bloß durch diese Organe erfahren, daß Gott einem Sünder verziehen hat. Indem sie der Aussage des Geistesbegabten zustimmt, dessen Urteil recipiert, erteilt sie nicht selbst die Sündenvergebung, sondern anerkennt nur, daß Gott eine solche gewährt hat, und zieht durch die Aufnahme des Sünders die Konsequenzen aus dem Urteile Gottes.

Solche Geistesbegabte sind die Apostel, Propheten,

---

1) Bernoulli, Das Konzil von Nicäa. Habilitationsvorlesung. Freiburg 1896 S. 30.

Lehrer, Märtyrer. Diesen allein steht das Recht der Sündenvergebung zu, d. h. die Erklärung, daß Gott die Sünden verziehen habe. Die Bischöfe und Presbyter haben dieses Recht nur insofern als sie zugleich auch Geistesbegabte sind und an die Stelle der Apostel und Propheten eingerückt sind. Erst allmählich haben dieselben diese verdrängt und sind, abgesehen von den Geistesgaben, zu katholischen Bischöfen und Presbytern mit der amtlichen Gewalt der Sündennachlassung geworden. Dadurch wurde die „charismatische Organisation" in die hierarchische übergeführt, das ursprünglich auf der Lehrgabe beruhende Lehramt zu einem ständigen Kirchenamt erweitert und die Sündennachlassung, welche auf einer durch die Lehrgabe bedingten Kenntnis des göttlichen Willens beruhte, zu einem Ausfluß der kirchlichen Gewalt gemacht.

Zwar verfolgen nicht alle Forscher, welche das göttliche Recht der Kirche bestreiten, dieses Prinzip bis zu der äußersten Konsequenz, indem sie den Grundsatz aufstellen: das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch [1]), aber darin sind doch alle einig, daß nach alter Lehre nur der Geist in der Kirche die Sünden vergeben könne, also von einer Einrichtung, welche, wenn auch nicht den Namen, der ja ziemlich spät aufgekommen ist, so doch das Wesen des Bußsakraments gehabt habe, nicht die Rede sein könne [2]).

---

1) Sohm, Kirchenrecht. Leipzig 1892.

2) Preuschen, Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin. Gießen 1890. Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1895 S. 1 ff. 187 ff. Götz, Die Buß-

Die Lehre der h. Schrift über die Sündenvergebung in der Kirche an sich ist klar. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß Christus für die Sünden der Welt gestorben ist und den Aposteln das Amt der Versöhnung übertragen hat. Aber nicht ebenso unbestritten wie diese Voraussetzung sind die Folgerungen und Erklärungen. Was Morinus hierüber sagte, gilt auch heute noch: „Lange wurde zwischen Katholiken und Häretikern, Montanisten und Novatianern über diese Gewalt der Kirche gestritten, aber über das Verständnis der Worte Christi gab es keine Frage, keinen Streit. Alle haben dasselbe in der Vergebung der Sünde gefunden. Aber was alle in gleicher Weise erkannten, das haben die einen der Kirche abgesprochen, die andern ihr zuerkannt“ [1]). Ein vernünftiger Mensch, meint Morinus, könne hieran gar nicht zweifeln. Nur ein Aristoteliker finde alle möglichen Schwierigkeiten.

Die Hauptstelle über die Sündenvergebung in der Kirche ist Joh. 20, 21—23, wo der Auferstandene den Aposteln den h. Geist zum Zweck der Sündennachlassung mitteilt. Auf die Taufe als das Sakrament der Sündennachlassung kann diese Mitteilung nicht bezogen werden, da dieselbe weder genannt noch aus dem Zusammenhang zu erkennen ist. Zwar sagt 1, 33 der Täufer, Jesus werde im h. Geiste taufen und erklärt 3, 5 Jesus selbst, wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und (h.) Geiste, der kann nicht in das Reich Gottes eingehen,

---

lehre Cyprians. Königsberg 1895. Studien zur Geschichte des Bußsakraments. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1895 S. 321 ff. 1896 S. 541 ff.

1) De paenit. 10, 7, 2.

aber daraus folgt nicht, daß sich die den Aposteln übertragene Gewalt der Sündennachlassung auf die Taufe bezieht. Denn einmal ist an den genannten Stellen gerade die Sündennachlassung bei der Taufe nicht genannt, wie auch Matth. 28, 19 nur der Tauf- und Lehrauftrag verbunden sind, sodann paßt doch das Behalten der Sünden nicht auf das Sakrament der Taufe, welches zur Vergebung aller Sünden eingesetzt ist. Es entspricht auch der ganzen Komposition des vierten Evangeliums, daß, nachdem 3, 5 der Hinweis auf die Taufe erwähn. worden ist, die Einsetzung derselben nicht berichtet, sondern als aus den Synoptikern bekannt vorausgesetzt wird.

Wenn der Dominikaner Pelargus auf dem Konzil zu Trient sagte, die Stelle sei kaum von einem Vater auf die Buße bezogen worden, so hat er die Lehre der Väter zu wenig gekannt. Tertullian erwähnt die Stelle überhaupt nicht, obwohl er über die Buße ausführlich handelt und in seiner montanistischen Periode die Sündennachlassung den Propheten zueignete, Cyprian nennt sie dreimal mit Bezug auf die Taufe, aber es handelte sich eben um die Giltigkeit der Ketzertaufe. Den Häretikern gegenüber wollte er beweisen, daß nur in der Kirche, welche den h. Geist besitzt, die Sünden vergeben werden können. Da hiefür die Taufe die Grundlage bildete, so genügte die Bestreitung der Giltigkeit der Taufe. Noch der h. Augustinus, welcher die Ketzertaufe anerkannte, bestritt die Wirkung derselben, weil nur die Kirche den Geist der Liebe besitze. In diesem Sinne verwendet er, Cyrill von Alexandrien u. a. noch die Stelle für die Taufe, aber es handelt sich stets um das Recht der Kirche, die Sünden nachzulassen. War dies bei der

Taufe gesichert, so konnte es beim Bußgerichte keinen besonderen Schwierigkeiten mehr begegnen. Übrigens bezieht bereits der h. Ambrosius die Stelle auf das Bußsakrament. Origenes geht ihm in der griechischen Kirche voran [1]). Spätere Väter verbinden unsere Stelle mit Matth. 16, 19; 18, 15 ff.

Beziehen wir aber diese Stelle entweder allgemein auf die Gewalt der Sündennachlassung in der Kirche, oder speziell auf die Sündennachlassung nach dem Empfange der Taufe, so kann man allerdings sagen, daß in ihr „Geistesbesitz und Sündenvergebung" zusammengenommen werden, aber es folgt daraus nicht, daß die Sündenvergebung den charismatisch Begabten verliehen oder vorbehalten worden ist. Denn es geht ja die Anrede voraus: wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Damit ist den angeredeten Jüngern, unter welchen nach V. 24. 21, 1 ff. die Elfe zu verstehen sind, auf Grund ihrer Auserwählung zum apostolischen Amt, welche die Synoptiker berichten, Johannes wieder als bekannt voraussetzt, ein Auftrag und eine Sendung gegeben. Als Gesandte Christi haben sie in seinem Namen zu handeln, wie er im Namen des Vaters handelte und als Menschensohn die Macht hatte, auf Erden Sünden zu vergeben. Die Mitteilung des h. Geistes ist also eine Ausrüstung zur rechten Ausübung der Gewalt der Sündenvergebung zu betrachten und steht in keiner Weise mit dem amtlichen Charakter der Apostel im Widerspruch. Davon ist vollends gar nichts gesagt, daß der Geist den Aposteln nur als Geist der Wahrheit mitgeteilt worden

1) Orig., De o. c. 28. Ambros., De paen. 1, 26. De spir. s. 3, 19. Aug., Serm. 295.

sei, durch welchen sie erkennen sollten, wem Gott die Sünden vergeben oder nicht vergeben habe, um darnach selbst die Sünden zu vergeben oder zu behalten, so daß die Sündenvergebung nur ein Ausfluß ihres auf der Lehrgabe beruhenden Lehramtes gewesen wäre. Man ist nicht berechtigt, die Stellen über den Geist der Wahrheit in den Abschiedsreden hierherzuziehen und in diesem speziellen Sinne auszudehnen. Denn dort handelt es sich um das Lehramt und um die Einführung in die Wahrheit durch den h. Geist, von der Sündenvergebung wird nichts bemerkt. Die Apostelgeschichte zeigt, daß jene Verheißung am ersten Pfingstfeste in Erfüllung gegangen ist. Die hier genannte Mitteilung des h. Geistes zum Zweck der Sündenvergebung im Zusammenhange mit der Aussendung der Apostel muß also eine andere Bedeutung haben.

Zwar finden auch die Väter hier eine Beziehung zwischen dem Besitze des hl. Geistes und der Gewalt der Sündenvergebung, aber sie setzen dabei den amtlichen Charakter der kirchlichen Organe voraus und erkennen in dem Besitze des hl. Geistes das notwendige Mittel, zwischen Würdigen und Unwürdigen zu unterscheiden oder die Sünden zu vergeben oder zu behalten, weil die Sünden nur den Reumütigen nachgelassen werden können. Andererseits glaubten auch manche, daß diejenigen, welche die Sünden nachlassen und den Geist der Heiligkeit mitteilen wollen, selbst die Wirkungen des hl. Geistes an sich erfahren haben müssen. Sie haben deshalb die den Aposteln gewordene Mitteilung des hl. Geistes gern wie die Gen. 2, 7 erwähnte Einhauchung des Lebensodems von der Mitteilung der Rechtfertigungsgnade erklärt und

daraus gefolgert, daß nur die würdigen, heiligen Nachfolger der Apostel die Sünden nachlassen können, weil die unwürdigen den hl. Geist vertrieben haben und deshalb nicht mehr wüßten, wer der Nachlassung oder Verdammung würdig sei. Es brauchte lange Kämpfe, bis man sich der Unterscheidung zwischen dem sündenvergebenden hl. Geiste und dessen Organen in der Kirche klar bewußt war, aber die äußerste Konsequenz der irrigen Auffassung, welche Johannes von Damaskus zog, haben die Väter nicht gezogen. Auch zur Zeit des Johannes galt in der Kirche sein Grundsatz nicht, daß von den Bischöfen die Macht auf die Priester überging, weil jene sich unwürdig zeigten, von diesen aus demselben Grund an das auserwählte Volk, die Mönche, die ja bei den Griechen vorzugsweise als die *πνευματικοί*, die Geistlichen, die Beichtväter gelten.

Demgemäß ist es doch sehr gewagt, aus Joh. 20, 21—23 zu folgern, daß nur den charismatisch Begabten die Gewalt der Sündennachlassung verliehen worden sei. Nicht ein „undeutlicher Niederschlag" davon ist in dieser Stelle zu erkennen. Außer dem Namen des hl. Geistes liegt kein Vergleichungsglied vor. Noch weniger wird man daraus folgern dürfen, daß die Lehrgabe für die Ausübung des Lehramtes das entscheidende Charisma für die Sündennachlassung sei. Und doch soll gerade diese das Bindeglied bilden, um die beiden andern von der Gewalt der Apostel handelnden Stellen unter dem Gesichtspunkte der charismatischen Gewalt der Sündenvergebung unterzubringen. Da Johannes die Synoptiker voraussetzt, so konnte er allerdings nichts Neues, sondern nur eine Erklärung des von jenen Berichteten

geben wollen. Daß er mit Matt. 16, 18. 19 bekannt ist, läßt sich außerdem aus 1, 43 und 21, 15 ff. schließen.

Ich habe Apologie III, 304 die Worte Holtzmanns citiert, daß bei der Erklärung von Matt. 16, 18 f. jene „alt- und neuprotestantische Tendenzexegese", welche die Verheißung nicht auf die Person des Petrus selbst, sondern auf seinen Glauben und sein Bekenntnis bezieht, abzuweisen sei. Allein damit hat diese Exegese nicht aufgehört, ihre Rolle weiter zu spielen. Mit Berufung auf die Augustana, welche das Amt der Schlüssel als Lehramt, geistliches Amt faßt, erklärt Sohm, die Schlüsselgewalt sei die Gewalt zu lösen und zu binden, d. h. zu erlauben und zu verbieten, eine Gewalt, im Namen und an der Statt Gottes das Wort zu führen (und damit das Regiment). Darum sei sie notwendig auch die Gewalt, im Namen Gottes Sünden zu vergeben und zu behalten, weil die Sündenvergebung einen bloßen Anwendungsfall der Wortverwaltung darstelle. Daher werde mit Recht Joh. 20, 22. 23 gleichfalls auf die Schlüsselgewalt bezogen. Wie Petrus das Bekenntnis im Namen der übrigen abgelegt habe, so gelte auch die Antwort nicht ihm allein (vgl. Joh. 20, 22. 23; Matt. 18, 18). Die Lehrgabe beruhe auf dem Besitze des hl. Geistes. Das Kennzeichen des hl. Geistes aber sei das Bekenntnis des Glaubens an Jesum als den Christ, den Sohn des lebendigen Gottes (1. Kor. 12, 3). „Das Bekenntnis des Glaubens an Christum, den Sohn des lebendigen Gottes, ist der Felsen, auf welchen die Kirche gegründet ist, und den mit Gottes Geist ausgerüsteten Trägern solchen Bekenntnisses und solcher Lehre ist die Gewalt der Schlüssel

im Hause Gottes (Ekklesia), d. h. die Gewalt des in Gottes Namen und durch Gottes Wort zu führenden Regiments gegeben[1])."

In dieser Exegese sind nun gerade die Hauptpunkte nicht aus dem Text und dem Zusammenhang abgeleitet, sondern aus der eigenen These und Tendenz des Verfassers eingetragen. Da die Jünger gefragt sind, so kann man wohl sagen, Petrus habe zugleich im Namen derselben geantwortet, aber die Antwort selbst, ihr bedeutungsvoller Inhalt, ist Sache des Petrus. Dies anerkennt der Herr selbst, indem er den Glauben des Petrus auf eine Offenbarung des Vaters zurückführt. Die Parallelstellen ändern hieran nichts, ja sind vielmehr ein Beweis dafür, daß unsere Stelle auf Petrus allein zu beziehen ist. Denn nicht nur sind die Texte derselben wesentlich verschieden, sondern sie handeln auch über Worte des Herrn, welche bei einer ganz anderen Gelegenheit, zu einer andern Zeit und an einem andern Ort gesprochen worden sind. Schon der Unterschied der Anrede im Plural beweist die verschiedene Beziehung. Daß aber Christus seine Kirche auf Petrus als den Felsen zu bauen verheißt, ist durch den Gleichlaut des Wortes im Hebräischen und Aramäischen und durch den gemeinsamen Stamm der griechischen Wörter so streng gefordert, daß exegetisch hierüber kein Zweifel sein kann. Weder ist der Glaube überhaupt noch der Glaube der Apostel insgesamt oder des Petrus allein als der Fels der Kirche bezeichnet, sondern Petrus, der Glaubensmann.

Damit ist auch die aus Joh. 20, 22 eingetragene Folgerung beseitigt, daß den mit Gottes Geist ausge-

1) A. a. O. S. 38.

rüsteten Trägern solches Bekenntnisses und solcher Lehre die Gewalt der Schlüssel, d. h. die Gewalt des in Gottes Namen und durch Gottes Wort zu führenden Regiments verliehen sei. Denn in der vorliegenden Stelle ist nur von Petrus und der Offenbarung des Vaters an ihn die Rede. Will man also Joh. 20, 22 beiziehen, so kann man nur folgern, daß Petrus den hl. Geist empfangen hatte, aber weder daraus schließen, daß alle mit dem hl. Geist ausgerüsteten Träger des Bekenntnisses eine gleiche Gewalt haben, noch annehmen, daß diese Gewalt die Lehrgewalt sei. Daß in der Schlüsselgewalt auch die Lehrgewalt inbegriffen sei, versteht sich wohl von selbst, daß aber diese allein damit gemeint sei und zwar als eine charismatische Gabe, ist lediglich vorgefaßte Meinung. In der Stelle selbst findet sich davon kein Wort, wie auch nicht einmal angedeutet ist, daß die Ausübung des kirchlichen Regiments bloß durch Gottes Wort zu führen sei.

Wohl findet selbst noch Augustinus in Matt. 16, 18; 18, 15 ff.; Joh. 20, 22. 23 die Kirche als Subjekt der übertragenen Vollmacht, dennoch will er aber die Ausübung dieser Vollmacht nicht an charismatisch Begabte gebunden wissen, ja er verwahrt sich gegen die donatistischen Forderungen der Heiligkeit der Spender der Sakramente. Vielmehr erklärt er im Anschluß an die Erzählung der Auferweckung des Lazarus die Erweckung des Sünders zum neuen Leben als ein Werk Christi und behält den Jüngern das Recht vor, die Binden zu lösen. Selbst wenn er sagt, es gebe keine Sündenvergebung als durch den hl. Geist in der Kirche, welche die Gabe der Sündennachlassung erhalten habe, will er nicht die Geistesbegabten oder die Gemeinde als die Organe der

Sündenvergebung bezeichnen, sondern nur den Unterschied zwischen Kirche und Häresie und Schisma betonen.

Matt. 18, 18 sind die Apostel als die Träger der Binde- und Lösegewalt angeredet. Da vorher die Kirche (Gemeinde) als letzte Instanz für die Zurechtweisung genannt ist, so wird man zu der Folgerung berechtigt sein, daß die Apostel die Hauptträger der kirchlichen Gewalt sind. Denn ihre Binde- und Lösegewalt soll ja gerade begründen, warum derjenige, welcher die Kirche nicht hört, wie ein Heide und öffentlicher Sünder zu betrachten sei. Die weitere Ausdehnung V. 19 zeigt sich schon darin, daß kein direkter Auftrag, sondern nur eine allgemeine Verheißung gegeben wird, welche mit einem allgemeinen Satze schließt. Es folgt also daraus nicht, daß die Gemeinde überall sei, wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind, oder daß, weil Christus bei ihnen zugegen ist, sie auch Sünden nachlassen können. Ist vorher die Kirche die höhere Instanz, so kann sie hier nicht auf das Zeugnis zweier oder dreier reduziert sein, sind vorher die Apostel die Träger der Binde- und Lösegewalt, so kann diese hier, wo sie gar nicht genannt ist, jeder noch so kleinen privaten Vereinigung übertragen sein.

Alle Stellen der Evangelien, welche von der Macht der Sündenvergebung verstanden werden können oder müssen, handeln also von den Aposteln als den von Christus zur Fortsetzung seines Werkes auserwählten Jüngern, als den Grundsteinen seiner Kirche, als den zur Ausbreitung und Verwaltung seines Reichs ausgesandten Boten. Das Lehramt ist gar nicht genannt, geschweige denn daß es auf Grund der Lehrgabe als das einzige Amt erschiene und allen Lehrbegabten in gleicher Weise

zukäme. Für das Lehramt der Apostel könnte man allenfalls auf Matt. 28, 18 ff. verweisen, allein dort ist neben dem Lehrauftrag auch der Taufauftrag genannt und die Sündenvergebung nicht einmal bei der Taufe erwähnt. Allerdings hat jene Stelle eine Aehnlichkeit mit Joh. 20, 22. 23, insofern der Auferstandene gleichfalls auf seine Sendung verweist: mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Während er bei Johannes den hl. Geist einhaucht, verspricht er bei Matthäus seine Anwesenheit bis an das Ende der Welt. Wollte man aber streng unterscheiden, so käme man vielmehr zu dem Schlusse, daß die Lehr- und Taufgewalt von der Gewalt der Sündenvergebung verschieden sei.

Doch ist es wahrscheinlich, daß nach Luk. 4, 49, Joh. 14, 16; 15, 26; 16, 7 die Gegenwart Christi bei den Jüngern durch seinen Stellvertreter, den Parakleten, den Geist der Wahrheit bewirkt wird. Daher wird in den Abschiedsreden der hl. Geist vor allem in Beziehung zu der geoffenbarten Wahrheit, zum Unterricht und zur Predigt gebracht. Wenn am Pfingstfeste nun dieser Geist über die Apostel und die mit ihnen versammelten Gläubigen ausgegossen worden ist, so wird es in erster Linie um der Einführung in die Wahrheit willen geschehen sein. Denn Petrus verweist auf die Prophetie Joels und benützt die Gelegenheit, um die Juden von ihrem Unrecht zu überzeugen und zum Glauben an Christus zu bewegen. Aber davon, daß alle, welche diesen Geist erhalten hatten, die Macht der Sündenvergebung besaßen oder daß die Apostel durch diese Geistesmitteilung dieselbe erhielten, ist keinerlei Andeutung vorhanden. Im Gegenteil, wenn Petrus die Zuhörer auffordert, Buße zu thun und sich

taufen zu lassen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung ihrer Sünden, damit sie die Gabe des hl. Geistes empfangen, so verweist er auf den vom Herrn selbst (Matt. 28, 19; Joh. 3, 5) vorgeschriebenen Weg hin. So wenig die Sündenvergebung in der Taufe auf der Lehrgabe beruht, so unwahrscheinlich ist es, daß die Sündenvergebung überhaupt von einem Charisma abhängt. Ist doch hier die Mitteilung des hl. Geistes selbst an eine liturgische Handlung geknüpft. Dies tritt 8, 17 noch stärker hervor, wo die Handauflegung der Apostel als Mittel für die Erteilung des hl. Geistes genannt wird.

Auch Apg. 5, 3. 4. 8 beweist nur, daß der hl. Geist in den Aposteln wirksam war, aber nicht, daß sie kraft ihrer Lehrgabe die Sünden nachgelassen und behalten haben. Der Geist der Wahrheit unterstützte ihre Einsicht und Unterscheidungsgabe, aber verlieh ihnen nicht erst das Amt, gab ihnen die Gnade und Kraft zur Ausübung des Apostolats und zum Bekenntnis des Glaubens, aber war eben der vom Herrn versprochene Beistand seiner auserwählten Jünger. Wer deshalb sie verachtet, der verachtet den Herrn selbst, verachtet den in ihnen vorhandenen hl. Geist. Darum ist es nicht zu verwundern, daß Petrus den Betrug des Ananias erkannte und als eine Lüge gegen den hl. Geist bezeichnete. Die Bestrafung ging nicht von Petrus, sondern von Gott aus, mit der Sündenvergebung hat sie nichts zu schaffen.

Daß man vom Geiste und der Weisheit erfüllte Männer zum Dienste in der Gemeinde wählte (Apg. 6, 2) und die Geistesgaben in den apostolischen Gemeinden eine große Rolle spielten (1. Kor. 12, 14; Röm. 12, 4 ff.), ist bekannt, aber nirgends ist dabei von der Sündenverge-

bung die Rede, ja es folgt daraus nicht einmal, daß die Gemeinden nur von Geistesbegabten geleitet wurden. Die Behandlung des Sünders in Korinth ist Sache der Gemeinde, unabhängig von den Geistesbegabten. Eph. 4, 7. 11 wird zwar gesagt, daß einem jeden die Gnade nach Maßgabe der Gabe Christi verliehen worden sei, und werden wie 1. Kor. 12, 28 die von Gott gesetzten charismatischen Personen und Aemter aufgeführt, aber es ist nicht gesagt, daß hiemit die Organisation der Kirche dargestellt werden wolle. Vielmehr hat der Apostel nur die Absicht, der Gefahr vorzubeugen, daß der Besitz der Geistesgaben zur Störung der kirchlichen Einheit führe. Er warnt vor der Ueberhebung und Rivalität der Geistesbegabten, stellt die theologischen Tugenden höher als die Charismen und empfiehlt von letzteren nur diejenigen, welche zur Erbauung der Gemeinde dienen. Dazu rechnet er vor allem die Prophetie. Obwohl er aber besondere Propheten kennt, so bemerkt er doch wieder, daß alle Mitglieder der Versammlung die Prophetie ausüben. Deshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, daß die Propheten die Macht der Sündenvergebung haben.

Es ist daher begreiflich, daß die Vertreter dieser Ansicht ihre Gründe aus der späteren Zeit entlehnen, um erst durch Rückschlüsse eine biblische Voraussetzung zu gewinnen. Da wir es hier mit dem Bußsakrament zu thun haben, so können wir die allgemeine Geschichte der Organisation übergehen. Es sei nur bemerkt, daß die Pastoralbriefe und die Apostelgeschichte mit den Presbytern und Bischöfen eine schwerwiegende Instanz gegen die charismatische Organisation bilden, obwohl Sohm die entscheidende Wendung für die Begründung der katho-

lischen Kirche an das Ende des ersten Jahrhunderts setzt und deshalb in der Einsetzung von Presbytern und Bischöfen kein unübersteigliches Hindernis für eine frühere Abfassung findet. Die Beziehung der Prophetie (1. Tim. 1, 18; 4, 14) auf die charismatische Erwählung ist schon wegen der anderen Stellen über die Handauflegung sehr gewagt, würde aber keinesfalls dazu berechtigen, die Handauflegung des Apostels und des Presbyteriums nur als Anerkennung des Charisma und Rezeption des Begabten zu erklären. Wie bei der Wahl des Matthias und der Diakonen ist damit bloß ein göttliches Zeichen für die Auswahl gegeben. Sonst brauchte man die nachträgliche Handauflegung ebensowenig als Apg. 10, 48 die nachträgliche Taufe. Petrus sagt nur, man könne denen die Taufe nicht verweigern, welche den hl. Geist empfangen haben wie die Judenchristen. Und er befahl, sie im Namen Jesu Christi zu taufen.

Da in den Pastoralbriefen eine für die Verwaltung des Hauses Gottes bestimmte Organisation vorausgesetzt ist und Timotheus und Titus beauftragt werden, selbst für die Ordnung in der Kirche Sorge zu tragen und nur solche auszuwählen und solchen die Hände aufzulegen, welche durch ihren guten Wandel eine Garantie bieten, daß sie ihres Dienstes würdig leben und handeln werden, so mußte jedenfalls auch das Gericht über die Sünder in ihre Hände gelegt gewesen sein (vgl. 1. Tim. 5, 21 ff.). Im ersten Klemensbrief wird der monarchische Episkopat anerkannt, wenn auch in der Begründung desselben aus dem pluralen Episkopat und Presbyterat in Verbindung mit den Geistesbegabten eine von der ursprünglichen Richtung der christlichen Organisation abweichende Entwick-

lung darin gefunden werden will. Da aber der Streit in Korinth nicht gegen das Amt der Presbyter überhaupt, sondern nur gegen die mißliebigen Presbyter ging (c. 44, 6), so haben wir in zwei apostolischen Kirchen bereits ein Zeugnis für den anerkannten Bestand des lebenslänglichen Presbyterats. Es handelte sich aber nicht bloß um die Thätigkeit des Lehrens und Erbauens, sondern auch um den Kultus und die Disziplin. Griff hier die römische Gemeinde mit ihrem Bischofe folgenschwer ein, so mußte überhaupt die Handhabung der Liturgie und Disziplin Sache der Presbyter und Bischöfe sein.

Ob in Korinth der Streit gegen einige Presbyter von den pneumatisch Begabten ausgegangen sei, können wir vermuten, aber aus dem Brief selbst nicht beweisen. Man muß sich zu diesem Zweck nach anderweitigen Zeugnissen umsehen. Und da bieten sich vor allem die „unschätzbaren Nachrichten der *διδαχή* über die Propheten und Lehrer" dar. In der That spielen die Propheten, Lehrer und Apostel in der Apostellehre noch eine Rolle, aber die Warnung vor Pseudo-Aposteln und Pseudo-Propheten zeigt doch, daß es sich nur um außerordentliche Erscheinungen handeln kann. Wenn den Propheten erlaubt wird, zu eucharistieren so lange sie wollen, während die andern Gläubigen an das rituelle Gebet gebunden sind, so folgt daraus weder, daß sie die Eucharistie leiteten, noch daß sie die durch das Sündenbekenntnis angedeutete Vorbereitung zu leiten hatten, denn wir wissen ja aus dem Klemensbriefe, daß jeder in seiner Ordnung Dank sagen solle. Die Folgerung aus „also" (wählet also euch Bischöfe und Diakonen, welche des Herrn würdig sind, sanftmütige, geizfreie, wahrheitsliebende und bewährte

Männer, denn auch sie besorgen den Dienst der Propheten und Lehrer 15, 1) auf die Stellung der Bischöfe und Diakonen zum Opfer wird zwar als eine Konzession an die katholische Erklärung bezeichnet, sie entspricht aber doch allein dem Wort und dem Zusammenhang. Bedenkt man nun, daß die Apostellehre ungefähr gleichzeitig mit dem Klemensbrief und den ignatianischen Briefen ist und uns wahrscheinlich Kunde aus der syrischen Kirche bringt, so wird man gestehen müssen, daß die episkopale Organisation doch recht bald die charismatische verdrängt und absorbiert hat. Ueber den Verfasser der Apostellehre ist man noch nicht im Klaren, nicht einmal ihre ursprüngliche Form und Tendenz sind ganz sicher, die Echtheit der Ignatianen wird aber fast allgemein anerkannt. In ihnen wird der Gehorsam gegen den Bischof nachdrücklich eingeschärft. Da der Verfasser selbst als Grund dieser Ermahnungen das Eindringen der gnostischen Häresie angibt, so ist man nicht zu der Annahme berechtigt, er sei sich der Neuheit der bischöflichen Verfassung bewußt gewesen.

Dafür, daß der Prophet oder Lehrer die Sünden vergab, haben wir auch bei denjenigen, welche die Prophetie anerkannten, bisher kein Beispiel gefunden. Auch was Irenäus von den durch den Gnostiker Markus verführten Frauen berichtet, führt uns nicht weiter. Denn Irenäus verwirft die Pseudo-Prophetie, welche Markus den Frauen durch Anhauchen mitteilen wollte, anerkennt, daß die Gabe der Prophetie nur von Gott verliehen werden könne, erzählt aber, die zurückkehrenden Frauen haben öffentlich vor der Gemeinde Buße gethan. Ebenso berichtet er von dem Gnostiker Cerdo, derselbe sei oft in die Kirche gekommen und habe ein Bekenntnis abge-

legt, habe aber mit diesem Wechsel zwischen Bekenntnis und Irrlehre sein Leben getrennt von der Gemeinschaft der Brüder beschlossen. Daß nach ihm keine Rekonziliation stattgefunden zu haben scheine, kann man gewiß hieraus nicht folgern. Eher könnte man es auffallend finden, daß eine zweite und dritte Buße bewilligt worden sei. Da er außerdem die apostolische Succession als Prüfstein der wahren Kirche aufstellt, so kann bei ihm über die Organe für die Sündenvergebung kein Zweifel sein.

Wir müssen deshalb bis zu Tertullian in seiner montanistischen Periode herabgehen, bis wir ein Zeugnis für die Sündenvergebung durch die Lehrbegabten, die Propheten und Lehrer finden. Vorher wäre blos der Pastor Hermä zu nennen, wenn er wirklich die Sündenvergebung der Prophetie zueignete. Allein es handelt sich bei ihm nur um die Grenzen, innerhalb welcher in der Kirche die Sündenvergebung zu gewähren sei. Die „Lehrer" zu Rom lehrten, daß nach der Taufe keine zweite Buße gestattet sei, und der Prophet Hermas lehrte, daß für eine gewisse Zeit dennoch kraft göttlicher Offenbarung die Möglichkeit der zweiten Buße gegeben sei. Aber Hermas deutet mit nichts an, daß die „Lehrer" als solche die Sünden nachlassen. Er wird vielmehr aufgefordert, das Buch den Presbytern zu übergeben, das Buch in jener Stadt mit den Presbytern, welche der Kirche vorstehen, zu lesen. Er muß also bereits eine öffentliche Bußordnung, welche das Bekenntnis voraussetzt und die Rekonziliation zur Folge hat, kennen.

Tertullian anerkennt in seiner Schrift de paenitentia eine Buße nach der Taufe. Wie in der Taufe, so kommt der Mensch auch bei der zweiten Buße durch

die Vermittlung der Kirche zum Heile zurück. Wer die Lossprechung zu erteilen habe, sagt er nicht ausdrücklich, doch deutet er es in der Thüre der Verzeihung an. Jedenfalls spricht er von einer Lossprechung auf Grund der Exomologese und berichtet von der thatsächlichen Aufnahme in die Gemeinde (c. 8). Die Sache mußte auch so allgemein bekannt sein, daß ein näheres Eingehen darauf überflüssig erscheinen mußte [1]). Sicher geht dies aus der Schrift de pudicitia hervor, in welcher er die Gewalt der Vergebung der Todsünden nach montanistischer Lehre dem Apostel und Propheten beilegt, aber anerkennt, daß die katholische Kirche dem Bischof die Lösegewalt zuschrieb. Ja indem er allgemein den Satz zugeben muß, daß die Kirche Sünden vergeben könne, und die Begründung beifügt, daß die Kirche mild sein müsse, wie Gott es sei, so setzt er ein unbeschränktes Recht der Sündenvergebung in der Kirche voraus. Sieht man, mit welcher Gewaltthätigkeit Tertullian, entgegen seiner früheren Auffassung, wo er die Gleichnisse Jesu noch nicht zu verrenken sucht („Schaf", „Groschen"), die biblischen Texte mißhandelt, so daß „die Einzelheiten der Auslegung mit nicht gerade zahlreichen Ausnahmen eine Leidensgeschichte des Textes" (Nöldechen) sind, so wird man mit der Annahme, als ob man es in dieser pseudoprophetischen Bewegung mit dem letzten Aufflackern der alten Lehre von der Sündenvergebung durch die „Geistes-

1) Preuschen schließt a. a. O. S. 14 mit einem non liquet. Rolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist. Leipzig 1893 S. 39 läßt es bei c. 7. 10 unentschieden, ob die Absolution von der Gemeinde oder Gott erteilt wurde, findet aber c. 8 eine thatsächliche Aufnahme, aber als Ausnahme. Vgl. Fechtrup, Theol. Quart. 1872 S. 442. Morinus, De paen. 9, 20, 2 sq.

männer" zu thun habe, vorsichtig sein müssen. Alle Versuche haben den Satz des Morinus noch nicht erschüttern können: Die Kontroverse mit den Montanisten und Novatianern beweist sonnenklar, daß man der Kirche die Nachlassung der Sünden zuschrieb. Ja Tertullian will selbst nur die schwereren und unvergebbaren Sünden Gott allein vorbehalten wissen, während die leichteren vom Bischof Verzeihung erlangen können. Er gibt zu, daß die Kirche die Gewalt habe, alle Sünden zu vergeben, aber will nach der Offenbarung des Parakleten keinen Gebrauch davon gemacht wissen, daß man nicht weiter sündige. Damit ist zugegeben, daß „die Rechte, welche den Propheten und überhaupt den Geistesbegabten zugekommen wären", der Bischof ausübt. Die „urchristliche Linie Apostel—Propheten ist durch die katholische Linie Apostel—Bischöfe gekreuzt." War dies notwendig aus praktischen Rücksichten, so war es wenigstens durch die Bischöfe und Presbyter in der apostolischen Kirche vorbereitet. Blieb selbst bei Tertullian für die Geistesbegabten wenigstens im Grundsatz (anders in der Praxis) überhaupt kein Platz mehr bei der Sündenvergebung, so muß die kirchliche Organisation weit vorangeschritten gewesen sein. Erst als Sektenmann (de corona) betont T. in alter phrygischer Weise das Laientum, weil es die Propheten stellt. Nun ist es ihm gewiß, daß jeder einzelne Gläubige befähigt ist, „auszusinnen und auszuüben, was irgend dem Heil der Gemeinde dient."

Aus der griechischen Kirche wird besonders Origenes genannt. Es ist bekannt, daß er dem Gläubigen das Recht zuschreibt, die gegen ihn selbst begangenen Sünden zu verzeihen. Anders verhalte es sich aber mit

den Sünden gegen Gott. Wer von Jesus angehaucht ist, wie die Apostel, und aus seinen Früchten erkennen läßt, daß er den hl. Geist in sich habe und geistig sei, indem er nach Art des Sohnes Gottes bei allen seinen vernünftigen Geschäften vom Geiste geleitet wird, der vergiebt die Sünden an Gottes statt und behält vor die unheilbaren, indem er gleich den Propheten, die nicht ihre eigenen Einfälle, sondern die göttlichen Ratschlüsse verkündeten, im Dienste Gottes handelt, der allein Macht hat, Sünden zu vergeben. Um das Nachlassen und Behalten (Joh. 20, 22. 23) zu erklären, verweist er auf den Priester des alten Bundes, welcher zwar die Vollmacht hatte, für unvorsätzliche Sünden oder Uebertretungen zu opfern, aber nicht für einen Ehebruch oder freiwilligen Mord oder für irgend ein anderes schweres Vergehen ein Brandopfer oder Sündopfer darbrachte. Ebenso wissen auch, vom Geiste belehrt, die Apostel und jene, welche als Priester nach Weise des großen Hohenpriesters den Aposteln gleichen und den göttlichen Dienst verstehen, für welche Sünden man Opfer darbringen soll und wann und auf welche Weise, und sie erkennen, für welche man dies nicht thun soll (1 Sam. 2, 25). Darum wundert er sich, wie einige sich anmaßen, was über die priesterliche Amtsgewalt hinausgeht, und wohl darum, weil sie auch die theologische Wissenschaft nicht recht verstehen, sich damit brüsten, daß sie auch Götzendienst verzeihen, Ehebruch und Hurerei vergeben könnten, gleich als würde kraft ihres Gebets für solche Frevler auch die „Sünde zum Tode" gelöst [1]). Wenn sich ein Paulus oder Petrus finde, so dürfe man solche Heilige anflehen,

1) De or. c. 28.

damit sie uns helfen, indem sie uns würdig machen der ihnen verliehenen Gewalt, die Sünden nachzulassen, teilhaftig zu werden. Die Unheiligen können nur das nachlassen, was gegen sie selbst gefehlt ist [1]).

Es folgt aber hieraus nicht, daß Origenes jedem Geistbegabten oder Lehrer die Gewalt der Sündenvergebung zuschreibt. Vielmehr geht er von der amtlichen Gewalt aus, verlangt aber für die Anwendung einerseits den Geist der Erkenntnis und Unterscheidung, andererseits die persönliche Heiligkeit. Ebenso tadelt er auch im Kommentar zum Matthäusevangelium den Mißbrauch der Schlüsselgewalt und fordert von den Bischöfen, welche die dem Petrus übertragenen Befugnisse ausüben und Sünden vergeben wollen, daß sie auch die Tugenden des Petrus haben müssen, widrigenfalls sie umsonst binden und lösen. Die Gewalt der Sündennachlassung will er aber damit nicht antasten.

In den pseudoklementinischen Briefen über die Jungfräulichkeit wird von den pneumatischen Brüdern, den Propheten, gesagt, daß sie unterscheiden können, welches Worte Gottes seien, aber es handelt sich nur um die Erbauung der Brüder beim Gottesdienst. Von der Sündenvergebung wird nichts erwähnt.

Durch Preuschen ist ein weiterer Schritt in der Erklärung der Sündenvergebung durch die Geistesbegabten gemacht worden, indem er auch die Märtyrer unter diesem Gesichtspunkte betrachtet. Nach Tertullian seien die Organe der Sündenvergebung bei leichteren Sünden die Gemeindeorgane, vor allem der Bischof [2]). Daß

1) L. c. c. 14.

2) De pud. c. 18. 14. Apolog. c. 39.

daneben auch den andern Gemeindeorganen eine bestimmte Stellung bei der Vergebung der Sünden zugekommen sei, lasse sich aus de pudicitia und de paenitentia entnehmen [1]). Tertullian nennt aber noch andere Organe der Sündenvergebung, auf welche in de paenitentia vielleicht angespielt wird (cari dei c. 9), die Märtyrer (c. 22): Die Märtyrer haben das Recht Sünden zu vergeben.

Dieser Satz steht im Widerspruch mit der herkömmlichen Ansicht von der Stellung der Märtyrer zu der Sündenvergebung. Darnach hatten sie nicht ein Recht der Sündenvergebung, sondern nur eine Empfehlung zur Wiederaufnahme [2]). Allein nach de pudicitia könne kein Zweifel über das thatsächliche Recht sein. Dies sei nicht erst durch Kalixt aufgebracht, sondern gehe schon aus dem Schreiben der Gemeinde zu Lyon und Vienne und aus der Schrift des Apollonius gegen die Montanisten hervor.

In dem Brief der Gemeinde von Lyon wird von den Märtyrern berichtet: sie sprachen alle frei, banden aber keinen [3]), was Sohm dahin erklärt, sie sprachen diejenigen Gefallenen von der Sünde frei, welche ihre Verleugnung durch nachfolgendes standhaftes Bekenntnis wieder gut gemacht haben. Sieht man den ganzen Wortlaut an, so stellt sich die Sache doch ziemlich anders heraus. „Sie beugten sich selbst unter die mächtige Hand,

---

1) De pud. c. 13. De paen. c. 9. Eus. h. e. 5, 28, 12.

2) A. a. O. S. 25. Gaß habe früher hierüber die richtige Ansicht gehabt. Das Richtige habe auch schon Morinus (8, 23, 3), doch mit ganz falscher Erklärung. Sohm und Müller stimmen ihm zu.

3) Eus., h. e. 5, 2, 5 (L. 5, 3, 5).

von welcher ſie nun hinreichend erhöht ſind. Dann hatten ſie für alle eine Verteidigung, klagten aber niemanden an, ſie ſprachen alle los, banden niemanden, ſelbſt für diejenigen, von denen ſie das Schrecklichſte zu ertragen hatten, beteten ſie, wie Stephanus, der vollkommene Märtyrer: Herr, rechne es ihnen nicht zur Sünde an. Wenn er aber für die Steiniger betete, um wie viel mehr für die Brüder?" „Sie wurden nicht von Stolz gegen die Gefallenen erfüllt, ſondern von dem, worin ſie Ueberfluß hatten, unterſtützten ſie die Bedürftigen aus Barmherzigkeit und vergoſſen viele Thränen für ſie zum Vater. Um Leben baten ſie, und er gab es ihnen und ſie teilten es den nächſten mit. In allem Sieger gingen ſie weg zu Gott; da ſie den Frieden ſtets geliebt und den Frieden immer empfohlen hatten, ſo gingen ſie im Frieden zu Gott, ohne der Mutter Sorge, den Brüdern Streit und Kampf zu hinterlaſſen, ſondern vielmehr Freude und Friede und Eintracht und Liebe." Euſebius fügt bei, er habe dieſe Stelle von der Liebe der Seligen gegen die abgefallenen Brüder zum allgemeinen Nutzen angeführt wegen der unmenſchlichen und liebloſen Geſinnung derjenigen, welche ſpäter ſchonungslos gegen die Glieder Chriſti verfahren ſeien. Wir haben alſo die Fürbitte der Märtyrer, die Entſchuldigung, die Ermunterung der Gefallenen und Hinterbliebenen, aber keine ſelbſtändige Sündenvergebung, obwohl ein montaniſtiſcher Zug bei den Verfaſſern und dem Ueberbringer des Briefes, Irenäus, nicht zu verkennen iſt. Dieſer zeigt ſich auch darin, daß die Märtyrer den Presbyter Irenäus als ihren Bruder und Genoſſen (Kollegen) bezeichnen.

Apollonius schildert [1]) das unsittliche Leben der Montanisten und sagt von einem Alexander, welcher sich des Martyriums rühmte, seine Räubereien und sonstigen Schandthaten seien bekannt: „Wer verzeiht nun dem andern die Sünden? Der Prophet die Räubereien dem Märtyrer oder der Märtyrer dem Propheten den Geiz?“ Voraussetzung dieser Stelle ist allerdings, daß nach montanistischer Ansicht der Märtyrer gleich dem Propheten die Gewalt der Sündenvergebung hat, aber daraus geht nicht hervor, daß die katholische Kirche die gleiche Ansicht hatte. Der Spott des Apollonius kann sich auch auf das Sündenvergeben dieser Propheten und Märtyrer beziehen, ohne daß eine ähnliche Gewohnheit in der Kirche herrschte. Selbstverständlich ist natürlich, daß diese Organe sich gegenseitig ihre Schlechtigkeiten wirklich nicht vergaben, zugleich ist aber das ganze Treiben verspottet.

Tertullian spricht den Märtyrern in der Großkirche das Recht zu, auch diejenigen Sünder, welche, von der Kirche ausgeschlossen, sich im Vorhofe befanden, wieder aufzunehmen. Sie konnten also in einzelnen Fällen die Buße, welche sich sonst auf Lebenszeit erstreckte, herunterſetzen. Nach de pudicitia wurde dieses Recht begründet 1. auf das überschüssige Verdienst, welches man den Märtyrern zuschrieb, 2. auf den Geistesbesitz [2]).

Tertullian, der strenge Montanist, der gegen Kallist starr an der Unvergebbarkeit der Kapitalsünden festhält, weil der hl. Geist diese verboten (Apg. 15, 28) und die Anordnungen des hl. Geistes unwiderruflich seien, tadelt an Kallist nicht nur, daß er der Kirche des Priesters,

1) Eus. h. e. 5, 19, 7 (L. 5, 21, 6).
2) Preuschen, a. a. O. S. 43.

der Biſchöfe, ſtatt der Kirche der Geiſtesbegabten die Macht zur Vergebung dieſer Sünden zuſchreibe, ſondern beſonders auch, daß er dieſes Recht auf die Märtyrer ausdehne (de pud. c. 22). Die Ehebrecher und Unzüchtigen umlagern die Gefängniſſe, laſſen ringsherum ihre Bitten und Schluchzen ertönen und verlangen den Frieden von denjenigen, welche ſelbſt für ihren eignen Frieden in Gefahr ſind, denn wer auf Erden iſt ohne Schuld? Welcher iſt Märtyrer, ſo lange er auf Erden weilt, um geringen Preis den Frieden erfleht, dem Arzte und Verkäufer (des Friedens) verſchuldet iſt? Selbſt wenn das Martyrium wirklich erlitten werde, ſo könne niemand dem Menſchen erlauben, dasjenige nachzulaſſen, was Gott vorzubehalten ſei, was ſelbſt die Apoſtel nicht für nachlaßbar erachtet haben. Es möge dem Märtyrer genügen, ſeine eigenen Vergehen gereinigt zu haben. Denn niemand habe einen fremden Tod gelöſt durch ſeinen eigenen, als allein der Sohn Gottes, der ſelbſt ohne Sünde für die Sünden anderer ſtarb.

Indem nun Tertullian, der früher an der Löſe- und Bindegewalt der Märtyrer keinen Anſtoß nahm, aus Rivalität, die ſchon längſt zwiſchen den phrygiſchen Märtyrern und denen der Großkirche ausgebrochen war [1]), in dieſer Weiſe den Gebrauch der Kirche, bei den Märtyrern in den Gefängniſſen den Frieden zu erflehen, bekämpft, weil Chriſtus allein für andere genugthun konnte, kommt er zu der Folgerung, daß wenn die Märtyrer eine Gewalt der Sündenvergebung hätten, ſie wie Chriſtus im Beſitze des göttlichen Geiſtes ſich befinden müßten.

1) Eus., h. e. 5, 16, 22; 17, 20. Nöldechen, Tertullian. Gotha 1890 S. 464.

Deshalb ſagt Tertullian höhniſch: Wenn deshalb Chriſtus im Märtyrer iſt, daß der Märtyrer die Ehebrecher und Unzüchtigen losſpreche, ſo möge er das Verborgene des Herzens ausſagen, daß er ſo die Sünden vergebe, und er iſt Chriſtus. Denn ſo hat Chriſtus ſeine Macht gezeigt: Was denkt ihr Böſes in euerem Herzen? Denn was iſt leichter zu ſagen zum Gichtbrüchigen: Deine Sünden ſind dir vergeben, oder: Stehe auf und wandle? Wenn Chriſtus auf ſolche Weiſe ſeine Macht erwies, ſo dürfe man nicht in jemandem ohne ſolche Beweiſe eine derartige Gewalt annehmen. Wenn man daher von einem Märtyrer für Ehebrecher und Unzüchtige Vergebung fordere, ſo bekenne man, daß derartige Verbrechen nur durch das eigene Martyrium geſühnt werden können. Dann iſt aber das Martyrium eine zweite Taufe. Alſo müßte man auch durch das erſte Bad jemanden befreien können, wenn man dies durch das zweite kann.

Dieſe Beweisführung geht aber wieder auf den erſten Punkt zurück. Aber auch aus dem Vorhergehenden folgt nicht, daß die Großkirche oder daß Tertullian den Märtyrern um des Geiſtesbeſitzes willen die Macht der Sündenvergebung zuſchreibt, denn die Verweiſung auf die Offenbarung der Geheimniſſe des Herzens ſoll nur zeigen, daß Gott allein die Macht zukomme, aber nicht, daß man in der Kirche den Märtyrern aus dieſem Grunde eine ſolche zuſchreibe. Wenn Tertullian anerkennt, daß Chriſtus in den Märtyrern ſpezifiſch wohne, aber leugnet, daß dies zum Zweck der Losſprechung von Ehebrechern und Unzüchtigen geſchehe, ſo folgt daraus nicht, daß die Katholiken dieſe Annahme machten. Dies ſind nur Unterſtellungen Tertullians, welche nicht einmal beweiſen,

daß man den Märtyrern in der Kirche das Recht der Sündenvergebung überhaupt zugestand. Zwar sagt T., der hl. Geist sei mit den Märtyrern ins Gefängnis eingetreten, um sie gegen die Angriffe des bösen Feindes zu schützen und ihren inneren Frieden zu bewahren, damit sie denselben auch andern gewähren können [1]), allein er setzt damit den Geist in keine Beziehung zu der Macht der Sündenvergebung, sondern zur Heiligung der Märtyrer selbst. Diejenigen in der Kirche, welche den Frieden nicht haben, pflogen denselben von den Märtyrern zu erflehen. Diese müssen ihn daher in sich haben und pflegen und bewahren, damit sie ihn andern gewähren können. So kann man Math. 10, 20 auf den Geistesbesitz der Märtyrer beziehen, aber für die Sündennachlassung folgt daraus nichts. Dies wäre in der That ein „undeutlicher Niederschlag", bezw. eine kaum verständliche Grundlage.

Doch wird zugegeben, daß es nicht erlaubt wäre, auf die zwei Stellen Matth. 10, 20 u. Joh. 20, 22. 23 eine solche Vermutung zu bauen, wenn nicht andere Zeugnisse der Ueberlieferung sie stützten. Solche bieten insbesondere die Märtyrerakten. Im Brief der Gemeinde von Lyon [2]) wird bemerkt, Vettius Epagathos sei wegen seines Bekenntnisses unter die Zahl der Märtyrer aufgenommen worden, „ein Anwalt der Christen genannt, in sich selbst aber den Parakleten mehr als Zacharias besitzend, was er durch das Uebermaß der Liebe bewies, indem er für die Verteidigung der Brüder sein eigenes Leben einzusetzen bereit war." Sanctus blieb auch bei der heftigsten Tortur fest am Bekenntnis, „von der

1) Ad mart. c. 1.
2) Eus. h. e. 5, 1, 10 (L. 5, 2, 10).

himmlischen Quelle des Wassers des Lebens, welches aus dem Leibe Christi hervorgeht (Joh. 7, 38), übergossen und gestärkt [1])." „Die Märtyrer erleichterte die Freude des Martyriums und die Hoffnung der Verheißungen, die Liebe zu Christus und der Geist vom Vater [2])." Claudina hatte viele grausame Martern auszustehen, überwand aber alle Angriffe des Feindes und erbaute die Brüder durch ihr Beispiel. „Denn obgleich sie klein und schwach und verachtet war, so hat sie doch, mit der Kraft Christi, jenes großen und unbesiegbaren Kämpfers, angethan, den Gegner oftmals überwunden und durch den glorreichen Kampf die Krone der Unsterblichkeit davongetragen." „Denn die göttliche Gnade hatte sie nicht ihrer Gegenwart beraubt, sondern sie hatte den hl. Geist als Ratgeber [3])." Der Märtyrer Attalus hatte eine Offenbarung, worin die Enthaltsamkeit des Alkibiades getadelt wurde. Auch von andern Märtyrern werden Visionen erzählt. Die Montanisten berufen sich für den Geist in ihrer Mitte auf die Märtyrer [4]). Einer, Themison, nahm sich sogar heraus, in Nachahmung des Apostels einen katholischen Brief zu verfassen.

Diese und ähnliche Stellen aus den Akten der Märtyrer bei Ruinart [5]) sollen nun beweisen, daß die Märtyrer durch ihren Geistesbesitz in der Gemeinde dazu be-

1) L. c. n. 22 (L. 5, 2, 22).

2) L. c. n. 34. 42.

3) L. c. 5, 3, 3 (L. 5, 4, 3).

4) L. c. 5, 16, 20 (L. 5, 19, 20); 5, 18, 5 (L. 5, 21, 5).

5) Vgl. Sohm, a. a. O. S. 32 Anm. 9. Daß der Verfasser der Passio Perpetuae et Felicitatis ein Montanist war, wird jetzt fast allgemein zugegeben. Vgl. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie. Freiburg 1896 S. 332 ff.

rufen waren, Gottes Willen kund zu thun. Sie seien auf die gleiche Stufe mit den andern enthusiastischen Gemeindeorganen, den Aposteln, Propheten und Lehrern gestellt worden. Die Sündenvergebung war eine Handlung der Wortverwaltung und darum eine Handlung der Lehrbegabten, der Apostel, Propheten, Märtyrer, Bischöfe.

Allein abgesehen von dem Recht und der Bedeutung der Sündenvergebung infolge des überfließenden Verdienstes der Märtyrer ist in allen Stellen keine Rede davon, daß der Geistesbesitz der Grund dieser Gewalt gewesen sei. Die Märtyrer hatten den hl. Geist zu ihrer eigenen Stärkung, zu der Verteidigung des Glaubens und zu der Verherrlichung Christi. Sie wurden auch bisweilen der Offenbarung gewürdigt, aber diese bezog sich nicht auf die Sündenvergebung, sondern auf das Verhalten und das Schicksal einzelner und der Kirche. Preuschen selbst verwundert sich, daß Tertullian den Ansprüchen auf das Recht der Sündenvergebung entgegengetreten sei, obwohl in den Märtyrern ein Rest der alten enthusiastischen Organisation enthalten war, und bekennt keinen Grund dafür angeben zu können, da die Montanisten für sich der Sündenvergebung nicht feindlich gegenüber gestanden seien. Die Kreuzung zweier Strömungen, einer urchristlich-enthusiastischen und einer katholisch-hierarchischen soll schließlich die Lösung geben. Der Entwicklungsgang Tertullians weist aber auf die umgekehrte Linie. Erst der Montanist wird Enthusiast. Die Vergebung der Sünden wurde aber eingeschränkt, weil es der Paraklet verkündigt hatte. Wenn die Kapitalsünden überhaupt Gott reserviert waren, so konnte auch durch die Mär-

tyrer, selbst wenn sie Geistbegabte waren, keine Vergebung stattfinden.

Die katholisch-hierarchische Strömung hätte nicht nur dadurch eine Verstärkung erfahren, daß die Zahl der vergebbaren Sünden erweitert worden ist, sondern auch durch die Konzentrierung des Geistesbesitzes im bischöflichen Amte, wenn überhaupt von Anfang an die Sündenvergebung in den Händen der Gemeinde war und die Gemeinde dieses Recht wegen des in ihr wohnenden Geistes besaß. Die Ausübung dieses Rechts war jedenfalls an die Organe der Gemeinde gebunden, die Frage ist aber wesentlich, ob dieselben nur die Geistesbegabten oder mit göttlicher Amtsgewalt ausgerüstete Organe waren. Kalixt soll diese Einrichtung so gewendet haben, daß er den Geistesbesitz vorzugsweise in dem bischöflichen Amte wiederfindet. Leider haben wir für die Darstellung seiner Lehre nur die Angaben seiner erbitterten Gegner. Aber selbst aus Tertullians Bemerkungen ist diese Annahme zu begründen. Kalixt beruft sich auf Matth. 16, 18 f. Dies ist aber so wenig eine Uebertragung des Ansehens der römischen Gemeinde auf ihren Bischof als bei Irenäus 3, 3, 2 f. Aus den Prädikaten, welche Tertullian dem Kalixt beilegt, geht nicht hervor, daß Kalixt sich keine Primatsstellung beilegt, denn abgesehen von dem Spott des Tertullian, beweist die Beschränkung der Schlüsselgewalt auf die Person des Petrus, daß Kalixt dieselbe für sich in Anspruch genommen hat. Das „peremptorische Edikt" zeugt gerade für diese Erklärung. Wenn der „Oberpriester", der „Bischof der Bischöfe" mit Berufung auf Matth. 16, 18 f. von sich aussagt: „Ich lasse auch die Vergehen des Ehebruchs und der Unzucht

denen, welche Buße gethan haben, nach", ſo leitet er ſein Recht von dem Haupt der Apoſtel, nicht von der Gemeinde ab. Tertullian kommt denn auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, da er an der apoſtoliſchen Succeſſion feſthalten will. Durch künſtliche Unterſcheidung zwiſchen disciplina und potestas ſucht er den Widerſpruch zu beſeitigen (de pud. c. 21). Die Gewalt (der Sündenvergebung) hätten die Apoſtel nur perſönlich empfangen.

Der Einfluß, den Kalixt der Gemeinde einräumte (de pud. c. 13), erſtreckt ſich nur auf die öffentlichen Bußhandlungen, in welchen alle Brüder um ihre Fürbitte angefleht wurden. Daß ſie bei der Losſprechung mitgewirkt oder dem Biſchofe die ihr zuſtehende geiſtliche Gewalt übertragen habe, iſt gar nicht berührt, trotz der Verweiſung auf 2 Kor. 2, 5—11. 1 Tim. 1, 20. Wie weit er den Märtyrern einen Einfluß eingeräumt hat, iſt nach c. 22 nicht genau feſtzuſtellen, beweiſt aber an ſich nichts für die Sündenvergebung durch Geiſtesbegabte, weil die Uebertragung dieſer Theorie auf die Märtyrer ohnehin auf ſchwachen Füßen ſteht. Da auch Tertullian zugeben muß, daß ſchon bisher die leichten Sünden, d. h. alle Sünden mit Ausnahme der drei Kapitalſünden, vom Biſchof vergeben worden ſeien, ſo konnte die biſchöfliche Gewalt nicht lediglich auf dem Geiſtesbeſitz begründet ſein. Deshalb war die Ausdehnung des Begriffs der vergebbaren Sünden auf die Unzuchtsſünden nur im Sinne Tertullians eine weitere Verſchiebung des hierarchiſchen Elementes innerhalb der Gemeinde auf Koſten des enthuſiaſtiſchen oder vielmehr ein Eingriff in das Recht des Parakleten. So ſehr beiderſeits der Beſitz des hl. Geiſtes in der Kirche als die Grundvorausſetzung aller Sünden-

vergebung betrachtet wurde, so notwendig mußte, so lange die Kirche und nicht blos zwei oder drei versammelte Gläubige als Vermittlerin dieses Geistes galt, die Kirche oder die Gemeinde über den auch für das Verhältnis zu Gott entscheidenden kirchlichen Frieden, über die kirchliche Gemeinschaft zu erkennen im Stande sein. Die versuchte Rechtfertigung einer fruchtbaren Buße ohne Hoffnung auf Rekonziliation (de pud. c. 3) und die gewaltsame Wegdeutung der Behandlung des Sünders durch den Apostel Paulus (c. 15), zeigen, wie schwer es Tertullian wurde, seinen montanistischen Standpunkt gegen die überlieferte Lehre und Praxis zu verteidigen. „Nach alter Anschauung war gerade die ecclesiastica pax, von der T. so geringfügig spricht, die Bürgschaft des Heils."

Mit dem Edikt des Kalixt war der Sieg über den Montanismus entschieden. Dasselbe verteidigte das Recht der sichtbaren Kirche, über die Reinheit der Lehre zu wachen und den Gläubigen das Heil zu vermitteln. Zwar ging es nur in einem Punkte über den montanistischen Standpunkt hinaus, aber es hatte, wie T. richtig erkannte, zur notwendigen Konsequenz, daß in der Kirche allen Sündern Absolution gewährt werde, und zwar durch den Bischof. Hippolyt hat nicht so sehr übertrieben, wenn er bemerkte, Kalixt lasse alle Sünden nach, da auch Tertullian behauptet, daß jenes Edikt den Grundsatz allgemeiner Sündenvergebung in sich schloß. Die decianische Verfolgung gab Gelegenheit, diese Konsequenz auch thatsächlich zu ziehen. „Um die Mitte des 3. Jahrhunderts ist dann ... die letzte Konsequenz gezogen und, wenngleich unter neuen Erschütterungen (Novatianisches Schisma), der Grundsatz von der bischöflichen Absolution auch

der zum Götzendienst Abgefallenen (lapsi) durchgeführt worden. Dem Bischof fiel die volle Absolutionsgewalt, die volle Schlüsselgewalt, die volle Herrschaft in der Kirche Christi zu. In welcher Eigenschaft? Als dem Nachfolger Petri (Matt. 16, 19)“ [1]). Wenn wir aber dies auch zuerst vom römischen Bischof erfahren, so folgt daraus nicht, daß die andern Bischöfe dasselbe für sich in Anspruch nahmen, weil jeder andere Bischof wie der römische Bischof den Nachfolger Petri darstellte. Denn diese Exegese Tertullians ist nur ein Ausfluß seines antirömischen montanistischen Geistes. Die apostolische Succession in der Kirche wurde allerdings gern an dem Beispiel der römischen Kirche nachgewiesen, dies geschah aber weil sie die einzige apostolische Kirche des Abendlandes war und geschichtlich am meisten bekannt war. Daß andere Bischöfe in Sachen der Buße und Taufe auch anders urteilten und verfuhren, lernen wir aus den Schriften Cyprians kennen.

Indessen blieb doch der Gemeinde ein gewisses Recht bei der Exkommunikation wie bei der Rekonziliation gewahrt. Die Lossprechung von dem Abfall, der zu dieser Zeit den Hauptgegenstand des Streites bildete, erfolgte vom Bischof unter Zustimmung der Gemeinde. Diese Zustimmung ist aber keine Teilnahme an der Absolutionsgewalt, sondern eine Anerkennung der Verbindung zwischen Bischof und Gemeinde und ein Mittel zur Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft. Im Notfall, z. B. auf dem Todbette, kann die Absolution vom Bischof allein oder von seinem Vertreter, dem Presbyter und Diakon, erteilt werden, ja wenn es der Bischof für angezeigt

1) Sohm, a. a. O. S. 223.

hielt, konnte er einen Büßer selbst gegen den Willen der Gemeinde in die Gemeinschaft aufnehmen. Wenn Cyprian die Ordnung der Angelegenheit einer besonderen Synode vorbehalten wissen wollte, so geschah es nicht, weil er in der Abwesenheit die Zustimmung der Gemeinde nicht leicht erwirken konnte, sondern weil er erst nach Beendigung der Verfolgung eine Beratschlagung über das gemeinsam einzuschlagende Verfahren herbeiführen wollte. Die Synode war ja eine Versammlung der Bischöfe, nicht der Gemeinde. Ist Cyprian auch genau vorgegangen, wie er gesagt hatte, d. h. mit Zustimmung der Gemeinde, so folgt daraus doch nicht, daß eine Gemeindeversammlung mit Zuziehung der Nachbarbischöfe gehalten wurde oder daß die Absolution des Bischofes erst durch die Rezeption der Gemeinde Giltigkeit erhielt. Sie konnte von der Gemeinde bestritten werden, aber bestand doch zu Recht. Wird zugegeben, daß die Rezeption der Gemeinde nur einen deklaratorischen, aber entscheidenden Wert hatte, so ist die Bedeutung auf die praktische Wirkung eingeschränkt. Aber auch diese Macht der Gemeinde ist in der Zeit Cyprians illusorisch und soll nur die Theorie rechtfertigen, daß auch jetzt noch die Absolution ein Ausfluß der von den Geistesbegabten auf die Bischöfe übergegangenen Lehrgewalt gewesen sei. Demgemäß hätte die Gemeinde nur zu erklären, daß der Bischof das Urteil Gottes richtig erkannt habe. „Die Anerkennung der Kirche bestätigt, daß wirklich im Einklang mit Gottes Willen gehandelt worden ist."

Das Recht der bischöflichen Absolutionsgewalt mußte auch gegenüber den Forderungen der Märtyrer verteidigt werden. Diejenigen, welche annehmen, daß die Mär-

tyrer in Karthago und wohl überall in der Großkirche zur Zeit des Tertullian kraft ihres Geistesbesitzes die Sünden vergeben konnten, finden bei Kalixt eine Einschränkung dieses Rechts. Während im Morgenland die alte Praxis noch in der decianischen Verfolgung fortgedauert habe, habe im Abendlande der Vorgang Kalixts sofort auf Karthago eingewirkt. Für das Morgenland habe man in dem Verhalten des Patriarchen von Alexandrien einen Beweis, für Afrika zeige Cyprian, daß Bischof und Märtyrer bei der Vergebung von Todsünden zusammenwirkten.

Eusebius erzählt [1]), Dionysius von Alexandrien habe an Fabius von Antiochien unter anderem geschrieben, die Märtyrer, welche jetzt Beisitzer Christi und Genossen seines Reiches und Teilhaber am künftigen Gericht seien, haben, als sie noch unter den Lebenden weilten, einige Gefallene, die überwiesen waren, den Götzen geopfert zu haben, aufgenommen, und da sie deren Bekehrung und Buße sahen und urteilten, dieselbe könne demjenigen gefallen, welcher nicht den Tod, sondern die Bekehrung des Sünders wünsche, so haben sie dieselben zugelassen und gesammelt und in ihre Versammlung aufgenommen und im Gebet und Mahl mit denselben Gemeinschaft gepflegt. Dionysius fragt nun an, was man ihm hierüber rate, was er thun soll? Ob er der Sentenz der Märtyrer beitreten und das von ihnen gefällte Urteil und die erteilte Gnade anerkennen und mit den von ihnen Begnadigten gütig verfahren soll, oder ob er ihr Urteil kassieren, ihre Sentenz untersuchen und sich selbst zum Richter aufwerfen soll? Daraus wird gefolgert, daß zu Ale-

1) H. e. 6, 42, 5.

xandrien bis dahin das Recht der Sündenvergebung durch die Märtyrer anerkannt war und der ursprüngliche Gang zur Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft der gewesen sei, daß die Märtyrer zuerst die Gefallenen in ihre Kreise zuließen, dann weitere Kreise hierin nachfolgten und schließlich der Bischof die Zulassung zur Eucharistie gewährte. Demgemäß hing aber die kirchliche Rekonziliation doch vom Bischofe ab. Ist das Urteil des Bischofs erst nachgefolgt, so war es doch das entscheidende. Der private Verkehr konnte nicht als Absolutionsakt der Kirche gelten. Das Votum der Märtyrer besteht allerdings schon vor der Entscheidung des Bischofes in Kraft, ist aber für die Kirche nicht bindend, so lange es der Bischof nicht ratifiziert hat. Wenn Dionysius anfrägt, was er in dieser Lage thun soll, so setzt er voraus, daß ein festes Herkommen für die Handlungsweise der Märtyrer nicht bestand, was um so begreiflicher ist, als die Sache seit etwa 40 Jahren nicht mehr praktisch geworden war.

Wie aus den Briefen der römischen Presbyter hervorgeht, hatte man in Rom die Mitwirkung der Märtyrer so gut wie beseitigt. Cyprian ging aber davon aus, daß kein Gefallener aufgenommen werden soll, der nicht durch die Fürbitte eines Märtyrers unterstützt wurde. Die Empfehlung des Märtyrers wird aber erst durch den eingetretenen Märtyrertod wirksam. Während der Verfolgung sollte nur in der Todesstunde die Rekonziliation gestattet werden, wegen der andern Gefallenen wurde die Entscheidung verschoben. Diese hing auch in Karthago von dem Bischofe ab. „Und so sieht es auch Cyprian immer wieder als eine persönliche Sache an, zu prüfen und zu entscheiden. Niemand darf die Briefe

der Märtyrer liquidieren, ehe der Bischof gesprochen hat“ [1]). Cyprian erklärt dies von Anfang an für ein Herkommen, das schon unter seinen Vorgängern bestanden habe, und die Märtyrer und Konfessoren haben sich demselben gefügt, indem sie dem Bischofe das Recht vorbehielten, ihre Wünsche zu prüfen. Selbst wenn die Märtyrer erklären, sie haben den Frieden gegeben, so beweist dies nicht für das Gegenteil, denn dieser Ausdruck wird neben den andern von der Fürbitte, der Empfehlung u. s. w. gebraucht [2]). Dies entspricht dem Gebrauch in Rom. Ob aber dieser von Kallist eingeführt worden sei, hängt davon ab, wie es vor dem Edikt gehalten wurde, was nach dem Früheren nicht ohne weiteres zu Gunsten der neuen Theorie beantwortet werden kann.

Während des zweiten Stadiums der Verfolgung hatten einzelne Presbyter den Gefallenen, die Märtyrerbriefe besaßen, von sich aus, ohne die Entscheidung des Bischofs abzuwarten, die kirchliche Gemeinschaft wieder gewährt. Dies wird nach dem Vorgang zu Alexandrien als eine Fortsetzung der ältesten kirchlichen Praxis erklärt. Gerade die vollkommene Formlosigkeit beweise das Alter dieses Verfahrens: „keine feierliche Erklärung der Märtyrer oder anderer Pneumatiker, kein förmlicher Akt der Wiederaufnahme, sondern die Märtyrer gewinnen einfach die Ueberzeugung, daß Gott den Sündern vergeben hat. Daraufhin eröffnen sie den Verkehr, und nun setzt sich ihr Verhalten durch — oder auch unter Umständen nicht; aber in der Regel wird ihre Autorität das erstere zur

1) Müller, a. a. O. S. 16.
2) Müller, a. a. O. S. 22. 197 ff.

Folge gehabt haben“ [1]). Allein abgesehen davon, daß von der Ueberzeugung der Märtyrer, Gott habe den Sündern vergeben, nichts gesagt ist [2]) und auch in Alexandrien nur auf die Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder verwiesen wird, ist zu berücksichtigen, daß in Karthago der Bischof abwesend ist und das eigenmächtige Verfahren der Presbyter auch in der Aufnahme ohne Buße und Handauflegung zu Tage trat. Deshalb tadelt sie Cyprian auch scharf, nicht blos weil in Karthago das Ansehen des Bischofs anders entwickelt war als in Alexandrien, sondern weil sie die kirchliche Rekonziliation, die Zulassung zum Opfer und zur Eucharistie gewährt hatten, was auch in Alexandrien das Recht des Bischofes war. Und die Presbyter fügten sich, brachen die Gemeinschaft mit den Gefallenen sofort ab. Also war „der Gegensatz nicht so groß“, d. h. doch die Presbyter waren eigenmächtig zu weit gegangen.

Später kam Cyprian dem Andringen der Gefallenen so weit entgegen, daß er in der Todesstunde auf Grund von Märtyrerbriefen den Frieden geben ließ. Felicissi-

---

1) Müller, a. a. O. S. 28. Er bemerkt dazu, daß diese Auffassung sich dem Hauptgedanken Sohms anschließe und ihn, wenn sie richtig sei, an einem bestimmten Punkte bestätige.

2) Müller, a. a. O. S. 199: „Hier keine Unsicherheit, man weiß vielmehr, daß das Urteil des Bischofes das Urteil Gottes ist, daß in den Märtyrern Gott selbst vergibt. Wenn diese Anschauung zur Zeit Cyprians in Karthago sich nimmer nachweisen läßt, so ist sie doch in früherer Zeit für die Geistesträger wie die Märtyrer bezeugt (Preuschen S. 25 f. Sohm I, 32 A. 9) und in der Sprache der Gemeinde erhalten geblieben“. „Von den Geistesbegabten aber läßt sich eine ununterbrochene Kette von Joh. 20, 22 f. bis auf Tertullian (bes. de pud. 21 sq.), Origenes, die pseudoklementinischen Briefe de virg. u. a. nachweisen“.

mus und seine fünf Presbyter, welche sich gegen das Recht des Bischofs über die Zulassung zu entscheiden, aussprachen, wurden von der Synode 251 ausgeschlossen. Cyprian hielt an diesem Beschlusse auch gegenüber den Ermahnungen des Kornelius zur Milde gegen die Schismatiker fest. „Damit war in der karthagischen Gemeinde der Grundsatz durchgedrungen, daß in der Bußfrage nur der Bischof zu entscheiden habe." Daß Cyprian sich nicht ganz gleich blieb, sondern anfänglich die Märtyrerbriefe berücksichtigte, später sie eliminierte, erklärt sich aus der großen Verwirrung, welche die zahlreichen Abgefallenen in der Gemeinde hervorgerufen hatten. Nach der Verfolgung war die Sache leichter zu regeln. Die Bedeutung des Martyriums mußte um so höher geschätzt werden, je größer der Abfall war. Als die Märtyrer ausgeschieden waren, blieb nur noch die Gemeinde. Auch an diese hielt sich Cyprian in der Absolution nicht gebunden. „Damit ist erst die Stufe, die im vollen Sinne katholisch heißt, erreicht" [1]).

In Betreff der Bedeutung der Rekonziliation verweise ich auf meine Sakramentenlehre S. 509 ff. Ich bemerke hier nur, daß auch Müller gegen Steitz und Götz daran festhält, daß sich dieselbe auch auf die Sünde, nicht bloß auf die kirchliche Strafe beziehe. Die Auffassung, daß die Kirche nur *ihre* Strafe, die Sünde Gott erlasse, daß es der Zeit ganz fern gelegen habe, an einen Richterspruch zu denken, den der Priester, d. h. der Bischof, im Namen Gottes ausübe, wende sich zwar mit Recht gegen die „moderne römische Anschauung", ruhe aber selbst doch eben zum großen Teil auf moder-

1) Müller, a. a. O. S. 41.

nen Gedanken, die der Zeit Cyprians fremd seien. Für Cyprian bestehe die Kirche niemals bloß als irdische Gemeinschaft, sondern zugleich als himmlische Kirche. Daher werde die Sünde gegen die Kirche nicht anders beurteilt als die gegen Gott. Die Sünde kehre auch bei Cyprian ihre Spitze ganz gegen Gott; darum stehe auch die Vergebung allein bei ihm und sei auch der Zweck der Buße nur Genugthuung an Gott, Versöhnung des erzürnten Gottes, seine Vergebung.

Es versteht sich natürlich von selbst, daß göttliche Vergebung und Wiedereinsetzung in die kirchliche Gemeinschaft gleichgesetzt wurden. Nur wenn man überzeugt war, daß die Buße auch vor Gott genüge, konnte die Wiederaufnahme gestattet werden. Aber die Schwierigkeit bestand gerade darin, zu wissen, daß Gott vergeben habe. Darüber war man einig, daß eine Sündenvergebung nur in der Kirche möglich war, weil nur sie den Geist der Liebe hatte, aber es fragte sich, durch welche Organe die Kirche diese Gewalt ausübe und welche Leistungen vom Sünder zu verlangen seien. So hoch man die Geistesbegabten achtete, so wenig läßt sich aus der hl. Schrift nachweisen, daß ihnen die Gewalt der Sündenvergebung zukam, weil sie den Willen Gottes erkannten. Die hl. Schrift weist vielmehr auf die Apostel hin und zwar nicht weil sie mit dem hl. Geiste ausgerüstet, sondern weil sie von Christus auserwählt und ausgesandt worden sind. Der Besitz des Geistes ist ihnen zur Ausübung des Amtes gesichert. Die wenigen Stellen der nachapostolischen Zeit, welche von einer Sündenvergebung durch Geistesbegabte berichten, können gegenüber der nachdrücklichen Betonung der Nachfolge der Apostel seit Kle-

mens von Rom nicht als genügende Belege für eine das ganze Recht der Kirche umstürzende Theorie gelten. Dies um so weniger, als über die Bedeutung dieser Stellen bis heute noch gestritten wird. Anders ist es freilich bei den Märtyrern, aber sie kommen nicht als Geistesbegabte in Betracht, sondern wegen ihrer überfließenden Verdienste, um deren willen die Kirche die Bußübungen abkürzen konnte. Weil auch hiebei eine Unsicherheit zurückblieb, so konnte sich die gewöhnliche Disziplin um so weniger darnach richten. Es ist falsch, wenn man die späteren Einrichtungen ohne weiteres in die Anfänge zurückdatiert, es ist aber ebenso falsch, wenn man in den häretischen Bestrebungen stets Ueberbleibsel des Urchristentums finden will. Es wird daher schwerlich gelingen, auf diesem Boden ein neues „Kirchenrecht" aufzubauen.

3.

Die Entwicklung des Moralsyſtems des hl. Alfons von Liguori auf Grund ſeiner Briefe dargeſtellt.

Von Prof. Dr. A. Koch.

Ganz analog der thomiſtiſch-moliniſtiſchen Kontroverſe hat ſich in den letzten Jahren auch der alte Streit zwiſchen den Probabiliſten und Aequiprobabiliſten aufs neue verſchärft [1]). Alfons von Liguori wurde, wie bekannt, bis zum Jahre 1863 allgemein als Aequiprobabiliſt angeſehen, bis A. Ballerini S. J. nachzuweiſen ſuchte, der Heilige ſei einfacher Probabiliſt geweſen [2]). Dieſe Behauptung wurde zwar alsbald in dem Grade als unhaltbar angeſehen, daß man es „für eine überflüſſige, ja geradezu unwürdige Sache bezeichnete, ſich mit denjenigen, die den hl. Alfons als einen Verteidiger des Probabilismus ausgeben wollen, in weitere Erörterungen einzulaſſen“ [3]), ſie führte aber doch zu einer äußerſt lebhaften

1) Über den innigen Zuſammenhang dieſer beiden Lehrmeinungen, bezw. Lehrſtreitigkeiten vgl. Werner, Syſtem der Ethik I, 432 ff. und Linſenmann, Theol. Quartalſchr. 1869, 141 ff.

2) Dissertatio de morali systemate S. Alphonsi, Rom. 1864, abgedruckt in den Vindiciae Ballerin. 1873, pag. 113.

3) Katholik, 1887, I, 514.

Kontroverse, die sich in der Gegenwart noch, vor allem zwischen den Alfonsianern oder Redemptoristen als den Vertretern des Aequiprobabilismus und zwischen den Jesuiten als den Verteidigern des Probabilismus, abspielt. Und wie die Thomisten und Molinisten heutzutage in erster Linie darüber streiten, ob die einen oder die andern die Autorität Augustins für sich haben, so dreht sich auch bei den Probabilisten und Aequiprobabilisten der gegenwärtige Streit fast ausschließlich nur mehr darum, ob der hl. Alfons auf Seite der Jesuiten oder auf Seite der Redemptoristen stehe. In der Arena befinden sich zur Zeit einerseits die Redemptoristen Leonhard Gaudé [1]), J. de Caigny [2]), J. Aertnys [3]), J. L. Jansen [4]) und Ter Haar [5]) und andererseits die Probabilisten Lehmkuhl [6]), Noldin [7]), V. Cathrein [8]), sowie Ph. Huppert [9]) und K. Alex Leimbach [10]).

Während die »Vindiciae Alphonsianae«

1) De morali systemate S. Alphonsi M. de Liguorio historica theologica dissertatio, Romae 1894.

2) Apologetica de Aequiprobabilismo Alphonsiano histor. philosoph. dissertatio, Tornaci 1894.

3) Katholik 1894 und „Probabilismus oder Äquiprobabilismus"? Paderborn 1896.

4) Jahrb. für Philos. und speculat. Theol. 1895; Der kathol. Seelsorger 1895 und Pastor bonus 1895. — Siehe unsere Schlußnote.

5) De systemate morali antiquorum probabilistarum dissertatio hist. critica, Paderb. 1894.

6) Pastor bonus 1895, 161 ff.; 328 ff.; 413 ff.

7) Zeitschrift f. kathol. Theologie 1896, 73 ff. — S. Schlußnote.

8) Pastor bonus 1896, S. 161 ff.

9) Katholik 1893—1895; Zeitschr. f. kath. Theol. 1895, 467 ff. und 1896, 121 ff. 333 ff.

10) Untersuchungen über die verschiedenen Moralsysteme, Fulda 1894. — Vgl. noch Pruner, Zur moraltheol. Litt. über Probabil. in „Kath. Seelsorg." 1896.

(Rom 1873 und Tournai 1874) und Haringer, überhaupt die Redemptoristen, indem sie selbst die Dissertationen des Heiligen von 1749 und 1755 in äquiprobabilistischem Sinne deuteten, bisher die Ansicht vertreten hatten, daß der Kirchenlehrer von Anfang an wenigstens stillschweigend den Aequiprobabilismus gelehrt habe, hat jetzt ihr Ordensgenosse L. Gaudé zugegeben, daß Alfonsus zuerst Probabiliorist [1]), dann Probabilist [2]), seit der fünften Auflage der »Istruzione e Pratica« (Homo apostolicus) 1761 aber konsequent Aequiprobabilist gewesen sei und zwar den Probabilismus nicht blos scheinbar und aus äußerlichen Gründen, sondern in voller Wirklichkeit und aus innerer Ueberzeugung zu Gunsten des Aequiprobabilismus aufgegeben habe. De Caigny meint, wenn sich die Anhänger des Probabilismus auf die bekannten Abhandlungen Liguoris von 1749 und 1755 berufen, um zu zeigen, wie genau ihre Lehre mit der des hl. Alfons übereinstimme, so lasse sich eine solche Uebereinstimmung höchstens bis zu gewissen Grenzen nachweisen; die später von dem Heiligen vertretene Lehre sei offenbar die äquiprobabilistische; nie habe der Kirchenlehrer den einfachen Probabilismus in all seinen Stücken gebilligt, vielmehr stets die gewichtigsten Bedenken gegen denselben gehegt und laut der nach 1762 geschriebenen Briefe Liguoris habe der einfache Probabilismus das Ansehen des hl. Alfonsus und die seiner

1) Das hatte A. selbst ausdrücklich erklärt. Erst von 1741 an bediente er sich auf Befehl seines Beichtvaters der probablen Meinung. Vgl. Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I, 412 ff. und die Briefe des Heiligen, Bd. III, S. 235 und 543 (s. unten).

2) A. a. O. n. 5 u. 63 ff.

Moral kirchlicherseits gezollte Anerkennung nicht für, sondern gegen sich [1]). Liguori steht also in Gegensatz zu dem eigentlichen Probabilismus.

Ja, Ter Haar sucht in seiner genannten Abhandlung, die formell als ein Musterbild von historisch-kritischer Bearbeitung moraltheologischer Probleme bezeichnet werden darf, den historischen Nachweis zu liefern, daß ein guter Teil der besten moraltheologischen Schriftsteller von Bartholomäus de Medina bis zu Alfons von Liguori äquiprobabilistisch, ein anderer ansehnlicher Teil mindestens zweifelhaft probabilistisch sei und nur ein ganz verschwindender Teil von übrigens nicht hervorragender Bedeutung dem einfachen Probabilismus huldige. Der Beweis ist freilich nicht gelungen.

Endlich nach P. C. Marc [2]) hat Alfonsus seit 1762 den Aequiprobabilismus definitiv adoptiert und in allen seinen theologischen Werken vertreten, vor jenem Zeitpunkte aber sich noch keine entschiedene Meinung gebildet und in seinen Schriften de usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris dem Probabilismus nicht den Vorzug gegeben, sondern ihn nur zur Diskussion gestellt.

Diese Thesen der Aequibrobabilisten werden nun von den Vertretern und Anhängern des probabilistischen Systems bekämpft und als unhaltbar zurückgewiesen. Nach Lehmkuhl (»Pastor bonus« 1895, 161—163) hat Alfonsus

1) Vgl. auch die ganz ähnlichen Auffassungen von Pruner, Lehrbuch der kath. Moraltheol. 2. A. S. 56 und Passauer Monatsschrift 1894, S. 826, von Bellesheim, Katholik 1891, II, 245 und von Schindler, Östr. Literaturblatt 1895, Sp. 2.

2) Institutiones morales Alphonsianae seu doctoris ecclesiae S. Alph. de Ligu. doctrina. Ed. altera 2 t. Rom und Regensburg 1886. Ed. VIII. Romae 1896.

nur die Auswüchse eines verkehrten und entarteten Probabilismus bekämpfen wollen und bekämpft, nicht aber den eigentlichen und richtigen Probabilismus. Bouquillon[1]) läßt den hl. Lehrer bis 1762 ganz klar den sog. gemäßigten Probabilismus vortragen, von 1762—67 das System einheitlicher gestalten, tiefer begründen und mit mehr Umsicht und Klugheit anwenden, seit 1767 den Jansenisten und Tutioristen gegenüber einige Konzessionen machen, nicht aber die früheren Anschauungen widerrufen oder etwas Wesentliches davon zurücknehmen, so daß also die Konzession mehr im Ausdruck und in der Formulierung der Sätze als in der Sache bestände. Ebenso behauptet Ph. Huppert, daß Alfonsus sein Moralsystem von 1762 an nicht mehr in gleicher Weise behandelte, indem die Ausdrucksweise viel vorsichtiger und zurückhaltender sei und auch zweifelsohne dem Probabilismus gewisse Schranken gezogen seien, daß aber „weiter nichts als eine gemäßigtere Fassung des Systems zu entdecken sei" (Zeitschrift f. kath. Theol. 1896, S. 128).

Genauer auf die Sache selbst eingehend findet Noldin den Kern des alfonsianischen Moralsystems darin, daß der Gebrauch der probablen Meinung gestattet sei, wenn und solange sie wahrhaft und sicher probabel sei, und hierin unterscheide sich Liguori nicht von dem einfachen Probabilismus. A. sei aber der Ueberzeugung gewesen, daß eine opinio nur solange probabilis sein könne, als sie gleich oder fast gleich gut begründet ist wie die entgegengesetzte, und höre auf probabel zu sein, wenn sie als minder probabel erkannt werde, sowie daß

1) Theologia moralis fundamentalis, 2. Aufl. Regensburg 1890 S. 570 ff.

eine Meinung dann moralisch gewiß sei, wenn sie mit Gewißheit als probabel erkannt werde. Hierin nun unterscheide sich Liguori von den einfachen Probabilisten, sei aber auch in beiden Fällen in einem erkenntnistheoretischen Irrtum befangen. „Hat jedoch", so schließt Noldin seine Abhandlung, „der hl. Alfons wirklich in seinem späteren Leben den Aequiprobabilismus, wie man ihn jetzt darzustellen pflegt, zu seinem Systeme gemacht, so verzichten wir in diesem Punkte gerne auf die Autorität des hl. Lehrers, schließen uns aber um so enger und freudiger der Lehre des Heiligen an, die er in seiner ersten probabilistischen Periode vertreten hat, der auch seine erste Moraltheologie angehört" (Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, S. 100 f.).

Wie aus der vorstehenden Darstellung erhellt, gehen nach wie vor, auch trotzdem daß die Briefe des hl. Kirchenlehrers (seit 1890 in der Ursprache — Roma, 3 voll. 1887 bis 90 — und seit 1894 in deutscher Uebersetzung — Regensburg 1892/4) vorliegen [1]), die Ansichten über das wahre und eigentliche Moralsystem Liguoris auseinander. Sollte wirklich die vielverhandelte Kontroverse auch jetzt — nach den klaren und unzweideutigen Aeußerungen des Heiligen nicht eine endgiltige

1) Die Briefe sind in der Weise klassifiziert, daß diejenigen, welche an Religiose gerichtet sind und sich auf die Leitung der Seelen beziehen, als „allgemeine Korrespondenz", jene, welche die Herausgabe der Werke L.'s, insbesondere sein Moralsystem, sodann seine bischöflichen Schreiben an den Klerus betreffen, als „spezielle Korrespondenz" bezeichnet sind und letztere in „wissenschaftliche und Pastoralbriefe" zerlegt ist. Für unseren Zweck kommt nur die „speziell-wissenschaftliche Korrespondenz" in Betracht (Band 3).

Lösung finden? Indem wir ohne jede Vorliebe für oder Rücksichtnahme auf die eine oder andere der beiden Parteien und frei von aller vorgefaßten Schulmeinung oder Schulrichtung die Worte und Erklärungen des Heiligen nehmen, wie sie lauten, den Kirchenlehrer selbst sprechen lassen, haben wir die zuversichtliche Hoffnung, durch diese rein objektive Darstellung dem Leser nicht blos die historische Entwicklung des alfonsianischen Moralsystems aufzuzeigen, sondern auch einen Einblick in die schriftstellerische und wissenschaftliche Thätigkeit des Kirchenlehrers gewähren zu können.

Von den Schriften Liguoris, die in der Regensburger Ausgabe (1842—47) 42 Oktav-Bände füllen, sind weitaus die meisten bei Remondini erschienen, der in Venedig wohnhaft sein Verlagsgeschäft und seine Druckerei in Bassano hatte. Die meisten unsere Frage betreffenden Briefe sind denn auch an den Verleger Remondini gerichtet.

I. Vollständige und wörtliche Wiedergabe der Aeußerungen des Heiligen über sein Moralsystem.

1. In Bezug auf die dritte Auflage der Moraltheologie (die erste und zweite A. war 1748 bezw. 1753 in Neapel erschienen) schreibt Alfonsus 1756 an Remondini: „Ich habe es Ihnen bereits geschrieben (und wiederhole es hier in Kürze), daß ich in meinem Buch den La-Croix beständig zitiert habe; es ist dieses einer der Autoren, die ich am öftesten in den Händen gehabt habe . . . Nochmals empfehle ich Ihnen, das Buch keinem Theologen von der strengen Meinung (wie heutzutage die Dominikaner es meistens sind) zur Durchsicht

zu geben, denn ich huldige dieser Ansicht nicht, sondern ich halte mich in der Mitte. Wenn es ein Pater Jesuit thun würde, so wäre es das beste; denn diese sind in Wahrheit Meister der Moral. Die Jesuiten von Neapel sind auch wirklich nicht angestanden, mein Buch sogar öffentlich zu loben. Nur einige haben gesagt, ich sei in gewissen Dingen sehr streng gewesen. Aber wie gesagt, ich halte mich mit Vorliebe in der Mitte" (Br. 9. Vgl. Br. 3). Auf die Mitteilung Remondini's, daß ein Jesuit das Moralbuch revidieren werde, antwortete Liguori (1756): „Zu größter Freude gereicht mir auch die Nachricht, daß Ew. Wohlgeboren es von einem Pater Jesuiten durchsehen lassen; denn wenn es ein Pater von den Dominikanern wäre, die heutzutage dem P. Concina folgen, so würde er mir viele Meinungen, die ich aufgestellt habe, als lax vorwerfen; und ich habe mich meistens an die Meinungen der P.P. Jesuiten (und nicht an die der Dominikaner) gehalten, da ihre Meinungen weder lax noch streng, sondern richtig sind. Und wenn ich manchmal eine strenge Meinung gegen einen Schriftsteller aus dem Jesuitenorden festhalte, so thue ich es fast immer auf die Autorität anderer Schriftsteller dieses Ordens hin, von welchen ich, ich gestehe es, das Wenige gelernt habe, was ich geschrieben habe, denn sie sind, (wie ich es immer sage) die Meister der Moral gewesen und sind es noch. Und es ist nicht wahr, daß die Jesuiten einander wie Schafe nachgefolgt sind (wie einige Rigoristen sagen), sondern bei vielen Meinungen ist der eine Schriftsteller dem andern

entgegen. Und so habe ich es gehalten nach meinem besten Wissen und Gewissen. Und ich habe viele Meinungen, obwohl ich sie nicht als probabel angenommen habe, dennoch nicht ausdrücklich verworfen. Und so können Ew. Wohlgeboren keinen Zweifel haben, daß ich nicht gar streng, aber auch nicht sehr lax bin. Ich ersuche Sie, diesen Brief den Revisor lesen zu lassen, damit er das System kennen lerne, das ich eingehalten habe, denn ich habe das System des Probabilismus eingehalten und halte es noch ein und nicht das des Probabiliorismus oder Rigorismus. Lassen Sie also das Werk einen Jesuiten lesen; es wird ihm gewiß nicht mißfallen" (Br. 10). Auf ein Schreiben R.'s empfiehlt ihm Liguori (Br. 11) wiederholt, „daß eine in der Moral gewandte Persönlichkeit sich mit der Korrektur befasse", und bemerkt, „es wird genug sein, daß es ein Pater Jesuit ist, denn diese sind Meister der Moral. Wenn die PP. Jesuiten an meinem Werk Gefallen finden, so bitte ich, ihnen in meinem Namen zu sagen, daß ich das Wenige, das ich von der Moral weiß, von ihnen gelernt habe (und das war mein Studium durch einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren [1])." Aus Anlaß eines ihm durch Remondini zugeschickten Briefes von P. Zaccaria bittet A. seinen Verleger, den Pater zu fragen, welches die Meinungen seien, die er für lax halte; diese Mei-

1) Noldins Schlußfolgerung (S. 76 A. 2), daß gemäß dieser Äußerungen L. schon 1756 sein Moralsystem festgestellt habe, steht im Widerspruch mit späteren Äußerungen des Heiligen (vgl. Briefe III, S. 196 A.).

nungen werden doch nur in der ersten Auflage meines Buches sich finden, „denn in der zweiten habe ich bereits viele Meinungen widerrufen[1]), die ich in der ersten Ausgabe als probabel angenommen hatte" (Br. 12 u. 13 vgl. Br. 15); dabei sucht er R. zu beruhigen, indem er schreibt: „Was die angeblich allzu strengen Meinungen anbelangt, so fürchten Sie nicht, daß das Buch auf diese Weise nicht gefalle; gerade deswegen ist ihm allgemeiner Beifall gezollt worden, auch von Autoren, die dies in gedruckten Büchern bemerkt haben. Die neueren Moralisten, obschon Probabilisten, schreiben gegenwärtig viel zurückhaltender als die früheren. Man muß den Mittelweg einschlagen. Das Buch ist übrigens der Schule Concinas entgegen" (Br. 14).

Am 5. Januar 1757 war König Ludwig XV. von einem gewissen Franz Robert Damiens zu Versailles meuchlings überfallen und mit einem Dolche (nicht tötlich) verwundet worden. Da der Attentäter früher eine Zeit lang Diener bei den Jesuiten gewesen war, so wälzten die Jansenisten die Verantwortlichkeit auf die Gesellschaft Jesu und beriefen sich auf einen Satz Busenbaums und seiner Kommentatoren (s. Br. III, S. 75 A.). Auf diese Nachricht hin schreibt A. an R.: „ich habe vernommen, daß man in Frankreich den La-Croix mit den Anmerkungen von Zaccaria sowie sämtliche Exemplare von Busenbaum verbrannt hat und zwar wegen eines Satzes, der bei Busenbaum steht: licet occidere principem, si vult iniuste auferre vitam. Allein mit der Beschränkung, welche Busenbaum bei-

1) In einem Verzeichnis unter dem Titel: Elenchus 99 quaestionum post 1 edit. a. 1748 reformatarum zusammengestellt.

fügt: nisi timeantur maiora incommoda ist der Satz nicht verwerflich. Aber ich höre, daß man um dieses Satzes willen den La-Croix verbrannt hat; und so werden sie auch unser Buch verbrennen. Darum hüten Sie sich, es nach Frankreich zu schicken" (Br. 36 v. 10. März 1758). Für eine Neuauflage der Moraltheologie verspricht A. dem Verleger nun neue Zusätze „und zwar mit Berichtigung der in Frankreich verurteilten Sätze"; „zwei Propositionen, obwohl ganz richtig, seien wegzulassen, weil Frankreich es einmal so will" (Br. 39). In einem Briefe an denselben Adressaten vom Jahre 1759 heißt es: „Nun habe ich hier in Neapel die von den Parlamenten Frankreichs verurteilten Sätze Busenbaums erhalten. P. Zaccaria und ich haben es für das beste gehalten, diese drei [1]) Sätze Busenbaums ganz aus dem Texte zu streichen, denn auf diese Weise sind wir von der Besorgnis, das Buch möchte verboten werden, ganz frei" (Br. 51, vgl. Br. 56 u. 60). Im 60. Briefe kommt der Heilige auf denselben Gegenstand zurück und bemerkt: „Unsere dort (in der Moral) angegebene Meinung ist zwar allgemein und sehr probabel; allein es ist so besser, diesen ganzen Punkt auszulassen, denn die in Portugal gegen die Jesuiten in Szene gesetzte Verfolgung will man mit diesen Sätzen rechtfertigen, indem man nämlich sagt, die Jesuiten hätten auf Grund dieser Meinung die Verschwörung gegen den König angeraten."

1) Der erste Satz ist der oben Br. 36 erwähnte; die beiden anderen, nämlich »an liceat occidere invasorem famae vel honoris« und »an liceat viro honorato occidere invasorem iustum sui honoris in re gravi« sind im Br. 60 genannt. In allen folgenden Ausgaben sind sie weggelassen.

Im Jahre 1760 hatte ein Priester der Diözese Trient ein Blatt mit elf Sätzen über den Probabilismus veröffentlicht, die von dem Diözesanbischof und auch von dem hl. Offizium verworfen wurden (1761). Aus Anlaß dieser Verurteilung hegten einige die Furcht, es möchte dadurch auch die Lehre Liguoris getroffen sein [1]). Der Heilige schreibt nun darüber an Remondini 1761: „Von Neapel ist mir ein Blatt mit verworfenen Propositionen zugeschickt worden, um derentwillen Herr Stasi in Furcht geriet, meine Moralwerke seien auch verboten. Allein ich habe ihm schon geschrieben, wie ich auch Ihnen hiermit schreibe, daß diese Furcht grundlos ist; meine Werke sind in der That nicht verboten, sonst müßten fast alle Werke der Probabilisten, von denen ich einer der strengsten bin, verboten sein" (Br. 77), und wieder (v. 13. Juli 1761): „Was die Propositionen betrifft, von denen Sie mir schreiben, so müssen sie wissen, daß ich von den Probabilisten wegen mehrerer Meinungen für einen Rigoristen gehalten und so genannt worden bin, denn ich getraue mir in Wahrheit nicht, jene Sätze zu billigen, und ich habe manche Meinungen der Jesuiten als

1) Auch der gelehrte Dominikaner Vinzenz Patuzzi (in dem unter dem Namen Adelfo Dositeo zu Ferrara 1764 herausgegebenen Buche: „Die Sache des Probabilismus von Msgr. de Liguori der Prüfung unterworfen und neuerdings der Falschheit überwiesen") behauptete, daß durch dieses Dekret die These des hl. Alfonsus: licet sequi opinionem aeque probabilem pro libertate, relicta aeque probabili pro lege verworfen sei. Liguori schrieb dagegen 1764 „die Apologie, in welcher die Dissertation (v. 1762) über den gemäßigten Gebrauch des Probabilismus verteidigt wird". — Kardinal Galli versicherte den Heiligen (1765), daß die Voraussetzung Patuzzis falsch sei (Br. 142).

zu milde verworfen. Uebrigens kann ich andrerseits auch die äußerste Strenge gewisser Modernen nicht annehmen, welche die Seelen in Verzweiflung bringen wollen. Uebrigens wird jeder, der über Moral schreibt, mag er sich auch noch so in der Mitte halten, Gegner finden. Benedikt XIV. jedoch sagte (das war das Lob, das er mir in seinem Schreiben gab), mein Werk werde sicher allgemein mit Wohlgefallen aufgenommen werden; und von einer anderen Seite habe ich erfahren, der Papst habe mich gelobt, weil ich in meinen Meinungen die rechte Mitte einhalte" (Br. 80).

2. Im Jahre 1762 trat Liguori, nachdem er eben Bischof geworden war, mit einer neuen Ansicht hervor. Er veröffentlichte die für sein Moralsystem so wichtige Schrift: „Kurze Abhandlung über den gemäßigten Gebrauch der probablen Meinung", worin er lehrt: 1. es ist nicht erlaubt, einer minder probablen Meinung zu folgen, wenn die dem Gesetz günstige (sicherere) Meinung merklich und sicher probabler ist; 2. es ist erlaubt, der minder sicheren Meinung zu folgen, wenn die beiden Meinungen gleich oder so gut wie gleich probabel sind. Zum erstenmal stellt der Heilige somit eine neue Formel auf, die opinio aeque vel fere probabilis. Hierüber schreibt er am 27. Dezember 1762 an seinen Verleger: „Ferner habe ich während dieser Zeit eine Dissertation über die probable Meinung drucken lassen. Sie ist mit neuen Argumenten versehen und ausgerüstet, die sich in den andern Abhandlungen über diesen Gegenstand nicht finden . . . Es wäre mir sehr lieb, wenn diese Arbeit verbreitet würde, denn sie ist neu und enthält ganz neue Dinge, wie sie noch von keinem

andern Autor in einer eigenen Dissertation behandelt worden sind. In der lateinischen „Unterweisung" befindet sich nur ein Teil dieser Abhandlung, aber nicht das Ganze" (Br. 100), und wieder: „Ich schicke es (das Büchlein „von der Wahrheit des Glaubens") Ihnen zugleich mit der neuen Dissertation über die probable Meinung, die ich verfaßt habe. Sie ist etwas Neues und wurde von den Gelehrten mit Beifall aufgenommen" (Br. 102 v. 12. Juni 1763).

Hatte, wie aus der bisherigen Korrespondenz des Heiligen erhellt, Liguori wiederholt erklärt, daß die Jesuiten die Meister der Moral, ja diejenigen seien, von welchen er alles gelernt habe, was er geschrieben, obwohl er auch nicht alle Meinungen derselben festgehalten habe, so sehen wir in den folgenden Briefen vom Jahre 1763 an einen totalen Umschwung, nämlich das unermüdliche Bestreben des Kirchenlehrers, seinen Gegensatz zu der Lehre der Jesuiten hervorzuheben.

Am 12. Juni 1763 schreibt er an Remondini: „Fast auf der ganzen Welt ist jetzt der Name Busenbaum verhaßt geworden; und ich habe unglücklicherweise diesen leidigen Autor gewählt, um dazu Kommentare zu schreiben, diesen Autor, sage ich, dessen Name schon Schrecken einflößt als würde man einen Luther nennen. Unter diesen Umständen sind meine Mitbrüder in der Kongregation auf den Gedanken gekommen, ich solle den Text des Busenbaums aus meiner Moral ausmerzen und sie so umgestalten, daß sie ganz mein Werk sei, deshalb solle ich die notwendigen Definitionen, Distinktionen und Fundamental-

sätze oder Prinzipien selbst hinzufügen. Unter Belassung meiner Dissertationen, die sich am Ende des Werkes befinden, sollen alle von P. Zaccaria gemachten Zusätze entfernt werden, welche seinerzeit gefallen haben, jetzt aber ebenso verhaßt sind wie Busenbaum selbst. Kurz, das Werk solle ganz von mir ausgehen, wie man es jetzt eben wünschte. Man lobt das Werk, aber man reißt mich darob in Stücke, daß ich mir beikommen ließ, den Busenbaum zu kommentieren. . . O wie reut es mich, den Busenbaum kommentiert zu haben! Aber wer konnte den Sturm voraussehen, der sich gegen den armen Busenbaum erheben sollte" (Br. 102)? Und wieder: „Was die Moraltheologie betrifft, so habe ich Ihnen schon vergangene Woche meine Ansicht mitgeteilt, eine neue zusammenstellen zu lassen unter Verwendung des von mir bereits veröffentlichten Stoffes, aber mit Beifügung all des neuen Materials, das inzwischen notwendig geworden ist, und mit gänzlicher Beseitigung Busenbaums, der in der ganzen Welt so verhaßt geworden ist. Nicht nur muß sein Name vom Titelblatt, sondern sein gesamter Text aus dem Werke verschwinden. . . Man macht es mir von allen Seiten zum Vorwurf, daß ich dem Busenbaum folgen wollte und nicht lieber dieses Moralwerk ganz und gar als mein eigenes herausgab. . . Nach allem, was ich höre, dürfen Sie aber versichert sein, daß, wenn Busenbaum beseitigt ist, mein Werk einen größeren Absatz finden wird" (Br. 103). Als Remondini den Vorschlag machte, wohl die Namen Busenbaum und Zaccaria ganz aus dem Werke zu streichen, den Text von Busenbaum aber in die neue Auflage der

Moral wiederaufzunehmen, antwortete ihm der Bischof: „Wenn man Busenbaums Text aufnimmt, dann muß man notwendigerweise wenigstens auf das Titelblatt setzen: iuxta methodum medullae R. P. Herm. Busenbaum, damit der Leser erkenne, daß der Text von einem anderen Autor ist. Nehmen Sie aber den Text Busenbaums auf, so erscheint es mir angemessen, daß Sie auch die beigefügten Werkchen des P. Zaccaria, welche überdies sehr gut sind, nicht weglassen" (Br. 104 vgl. Br. 109, 111, 113, 114). Nach dem Zeugnis der vorliegenden Briefe hat also der Heilige sich lange mit dem Gedanken getragen, die seinem Buche eingefügte Moral von Busenbaum durch eine neue, eigene Arbeit zu ersetzen, aber nach mehrfachen Versuchen den Plan als unausführbar aufgegeben (Br. 102—109).

Im Monat Juli 1763 spricht Alfonsus nun in einem Briefe an Remondini die für Beurteilung seines Moralsystems äußerst wichtige Bitte aus, nämlich die »Breve dissertatione dell' uso moderato dell' opinione probabile« vom Jahre 1762, in welcher er deutlich sein System des Aequiprobabilismus erklärt (s. oben Br. 100), in die neue fünfte Auflage der Moral vom Jahre 1763 aufnehmen zu wollen. Er schreibt: „Noch eine Bitte! Da die Zusätze und die anderen Verbesserungen, die ich Ihnen schicke, eingefügt werden, so würde ich ersuchen, im Traktat de conscientia die Abhandlung „über die probable Meinung", die sich daselbst befindet, wegzunehmen und an deren Stelle diejenige zu setzen, die ich eben erst (1762) verfaßt habe; denn im Vergleich mit dieser letzteren ist

die frühere nichts mehr wert" (Br. 104). Noch im selben Monat berichtet A. an R.: „Zugleich werde ich Ihnen übersenden „Die Wahrheit des Glaubens" und „Die Abhandlung über die probable Meinung", welch letztere bereits ins Lateinische übersetzt wird, um sie alsdann statt der jetzigen, der sie bedeutend vorzuziehen ist, in die Moraltheologie (5. Aufl.) einzureihen" (Br. 106). Nachdem der Plan, eine eigene Moral zu schreiben, endgiltig fallen gelassen war, heißt es in einem Briefe vom 26. Aug. 1763: „Kurz und gut, wie ich denke, wird die alte Moral, verbessert durch die Zusätze und vermehrt durch einige ganz neue Traktate, sich um vieles besser gestalten als sie früher war" (Br. 108) und wieder im Oktober 1763 (Br. 111): „Ich ersuche Sie, die Prolegomena des P. Zaccaria nicht wegzulassen. Denn sie sind gründlich gelehrt und haben vielen Beifall gefunden. Ew. Hochwohlgeboren könnten darum weiter drucken lassen, bis Sie zu dem Traktat über das Gewissen kommen, welcher der erste Traktat der Moral ist. Ich sage bis zum Traktat über das Gewissen, denn dieser Traktat ist jetzt ganz und gar umgeändert worden, wie Sie sich später überzeugen können, wenn ich Ihnen die Zusätze zuschicken werde" [1]). Auf diese Zusätze und Aenderungen legte der Kirchenlehrer so großen Wert, daß

1) Auch im 107. Br. betont A., daß er in dem Traktat de conscientia vieles geändert habe, und im 110. Br. (v. 21. Sept. 1763) heißt es: „Überdies sind viele von jenen (Zusätzen zu dem ersten Bande) nicht sowohl Zusätze, sondern Abänderungen; es sind sehr schöne Dinge, deren Auffindung und Anordnung mich viele Mühe gekostet hat".

er seinem Verleger schreibt: „Seien Sie versichert, daß mit diesen Zusätzen eine Moral zustande kommen wird, die unter allen, welche existieren, einzig und ohne ihresgleichen dasteht" (Br. 114).

Allein Liguoris sehnlichster Wunsch wurde von Remondini nicht erfüllt. In dem (122.) Briefe vom 1. März 1764 spricht er die schmerzliche Klage und seine große Betrübnis darüber aus, daß die Verbesserungen und Zusätze, besonders die Traktate de conscientia et de actibus humanis (Br. 107 und 109) und namentlich „die kurze Abhandlung über den gemäßigten Gebrauch der probablen Meinung" (Br. 104, 134, 162) in die Neuauflage der Moral nicht Aufnahme gefunden haben. „Ich vernehme ferner, schreibt er, daß Ew. Hochwohlgeboren die Moral schon gedruckt haben, aber die alte Moral, und daß Sie von den Zusätzen, wie mir scheint, nur diejenigen aufgenommen haben, die gegen das Ende des Werkes gehören. Wahrscheinlich sind eben meine Zusätze erst nach dem Drucke des größeren Teiles der neuen Auflage angekommen; aber die besten und wichtigsten Zusätze sind jene, die zum ersten Bande und besonders die, welche zum ersten Buche gehören (— A. meint die eben genannten Traktate und die „kurze Abhandlung" —). Doch genug für jetzt; was geschehen ist, ist geschehen! Uebrigens konnte ich die Sache nur schmerzlich empfinden; denn zwischen der alten Auflage und der neuen, wie ich sie zu sehen hoffte, ist ein Unterschied wie zwischen Himmel und Erde [1]): weil mittels

1) Ebenso spricht sich A. im 123 und 141. Br. aus.

der neuen Zusätze die Moral und besonders das erste Buch, das den vorzüglichsten Teil des ganzen Werkes bildet, eine viel größere Klarheit erhält; viele wichtige Doktrinen sind beigefügt und viele sind verbessert. . . . Es thut mir sehr leid, daß meine mit so vieler Mühe vollbrachten Arbeiten und Zusätze nun lange Zeit werden nutzlos daliegen müssen. Ich bitte Sie, dieselben wenigstens sorgfältig aufbewahren zu lassen, damit sie nicht mit der Zeit verloren gehen, denn wenn sie verloren gehen, so bin ich nicht mehr imstande, sie nochmals zu machen. Eines aber sage ich: wenigstens wäre es gut, den Traktat de conscientia, welcher der erste ist, in der letzten von mir angefertigten Weise zu ändern, weil in dem früheren Traktat (ich sage es zu meiner Schande) viel zu wenig Ordnung herrscht. Sie könnten wenigstens diesen neuen Traktat drucken und den früheren aus der neuen Auflage wegnehmen lassen."

All diesen Wünschen des Heiligen entsprach Remondini in keiner Weise. Er brachte weder am Titelblatt (s. Br. 122) noch im ersten Buche der Moral einen Zusatz oder eine Verbesserung an und so blieb zum größten Kummer des Kirchenlehrers einzig und allein durch die Nachlässigkeit des Verlegers Remondini in der fünften 1763 veröffentlichten Ausgabe der Moral noch die frühere Abhandlung über den Probabilismus stehen, welche in den zwei vorhergehenden Ausgaben sich findet, obwohl das System des Aequiprobabilismus schon 1762 in der „kurzen Abhand-

lung" deutlich und bestimmt erklärt und vorgetragen ist.

Auf die Mitteilung Remondinis, daß P. Patuzzi auf „die Abhandlung" des Heiligen eine Entgegnung vorbereite, bittet A. um alsbaldige Zusendung derselben, „denn, sagt er, ich habe sowohl in „der Abhandlung" als auch in „dem apologetischen Briefe" versprochen, meine Behauptungen (über die opinio aeque probabilis) zu widerrufen und zwar durch ein öffentliches Schriftstück, sobald ich von der gegenteiligen Meinung überzeugt sein würde. Uebrigens habe ich über diesen Punkt viele gelehrte und unbefangene Männer zu Rate gezogen und auch solche, welche demselben Orden angehören, wie P. Patuzzi und P. Berti, und sie haben mir nach vorurteilsloser Durchlesung meiner „Abhandlung" geantwortet: das, was ich sage, sei klar, ja meine Meinung sei mehr als eine Meinung, sie sei ein Beweis. Ja, mehr als ein Gelehrter, der früher der entgegengesetzten Meinung war, hat nach Lesung meiner „Abhandlung" widerrufen und gesagt, es lasse sich nichts dagegen vorbringen. Ich schätze P. Patuzzi und P. Berti sehr, weil sie wahrhaft gelehrte Männer sind, aber nur Gott und die Kirche sind unfehlbar. Sagen, ich habe aus Leidenschaft geschrieben und um den Jesuiten zu folgen, das heißt denn doch mir einen allzugroßen Fehler aufbürden; denn das heißt mir nachsagen, ich erkenne zwar die Wahrheit, aber um die Jesuiten und mein Interesse nicht preiszugeben, verteidige ich hartnäckig eine falsche Meinung. Diese Meinung verteidige ich, weil ich dafür halte, daß man ihr im Gewissen folgen muß; und ich glaube, daß kein Beichtvater in seinem Ge-

wissen ruhig sein kann, wenn er seine Beichtkinder verpflichten will, der sicheren Meinung zu folgen, falls der Beichtende seine Sünden bekannt hat und die von ihm geltend gemachten Meinungen gleich probabel sind. Ich würde mir nicht getrauen, solchen, welche die strenge Meinung festhielten, ohne Gewissensskrupel die Vollmacht zum Beichthören zu erteilen. Das ist die Wahrheit, die ich vor Gott bekenne" (Br. 124 vom 31. März 1764, vgl. Br. 128 und 133). In dem 130. Br. vom 13. Juli desselben Jahres heißt es: „Unterdessen höre ich, meine „Abhandlung" habe mehr als Einen überzeugt, der vorher der entgegengesetzten Meinung gewesen war, insbesondere habe ich erst heute erfahren, daß der Abbate dell' Aquila, welcher vorher der entgegengesetzten Ansicht huldigte, einen Artikel voll des Lobes über meine „Abhandlung" wie über mein System drucken ließ. Allein da kam ein gewisser Revisor aus dem Dominikanerorden, welcher die ganz ungerechte Forderung stellte, man solle das Kapitel mit dem besagten Lobe ganz und gar weglassen, natürlich weil es nicht nach dem Sinne der Dominikaner war. Diese hochwürdigen Patres handeln also aus Parteisucht, nicht nach der Vernunft; denn sie dulden nicht, daß man so spreche, wie man denkt. Genug: Gott aber verteidigt die Wahrheit. Ich verteidige die Jesuiten nicht, als ob ich unter ihnen Verwandte hätte oder als ob ich ihr Schüler gewesen wäre; sondern ich verteidige die Wahrheit, so wie ich sie vor Gott erkenne. . . Bezüglich des P. Patuzzi freut es mich, daß er gegen mich schreibt, denn auf diese Weise wird die Wahrheit immer klarer her-

vortreten, und ich suche nichts anderes als dies. Ich füge bei: ich habe wieder einen Blick in die Erwiderung von Patuzzi geworfen, aber ich muß sagen: wie freut es mich doch, daß er gegen mich geschrieben hat; denn ich sehe, daß er mein System und meine Propositionen durchaus nicht umzustoßen vermag. Es ist gewiß, daß durch seine Erwiderung mein System nur noch mehr ins Licht gesetzt wird" (vgl. Br. 136 und 149).

Am 23. April 1765 bittet Liguori den P. Eusebius Amort, den er ausdrücklich als seinen Lehrmeister bezeichnet, ihn in Verteidigung seiner Lehre gegen Patuzzi unterstützen zu wollen. Wir lesen (Br. 151 a): „Mit großer Herzensfreude habe ich in Ihrer Theologie gelesen, wie Sie mit inneren Gründen und Autoritäten deutlich beweisen, daß es erlaubt sei, einer gleich oder fast gleich wahrscheinlichen Meinung zu folgen mit Hintansetzung derjenigen, welche merklich minder wahrscheinlich sind. Nach diesen Ihren Beweisen habe ich zur Bestätigung derselben Ansicht in italienischer Sprache eine Abhandlung in den Druck gegeben. Nun aber hatte schon früher der hochw. P. Lektor Johann Vinzenz Patuzzi sein Werk herausgegeben unter dem Titel: „Nächste Regel der menschlichen Handlungen", worin er sein strenges System evident zu beweisen sich herausnahm, daß man nämlich keiner anderen Meinung als nur der moralisch gewissen folgen dürfe. Nach Lesung meiner Abhandlung, worin ich Sie als meinen Lehrmeister anführte, hat er mich nun heftig angegriffen. Auf seine Einwürfe, die unsere Lehre vielmehr in helleres Licht setzten, habe ich dann geantwortet. Aber ich hätte den sehnlichsten Wunsch,

Euer Hochwürden möchten selbst zur Verteidigung dessen, was sie so trefflich geschrieben haben, neuerdings die Feder ergreifen und in der Verteidigung unserer Lehre gegen Patuzzi mich nicht allein lassen; denn heutzutage huldigen viele der Ansicht des Patuzzi und des Concina, einer Ansicht, die wahrhaft zur Hölle erbaut, da sie dem Gewissen die unerträgliche Last aufbürdet, alle natürlichen Gebote zu beobachten, auch wenn sie noch so dunkel, zweifelhaft und unbekannt sein mögen, nach jenem allgemeinen und harten Grundsatze, den einige ganz unrichtig annehmen, daß es im Naturgesetz keine unüberwindliche Unwissenheit gebe [1]). . . Hoffentlich werden Sie mir den Trost gewähren, mich in dieser Angelegenheit zu unterstützen, denn Ihre Lehre und Ihr Name haben bei den Gelehrten ein ganz anderes Ansehen als was ich geschrieben habe" (vgl. Br. 154 und 155). Ob und was Amort geantwortet hat, ist uns nicht bekannt. Er hielt die Bekämpfung der Probabilisten für wichtiger als die der Probabilioristen. P. Patuzzi richtete eine zweite Entgegnung gegen Alfonsus, deren Titelbezeichnung von Interesse ist. Sie lautet: „Theologische Bemerkungen über die Apologie des . . . Herrn F. Alfons von Liguori gegen das Buch betitelt: Die Sache des Probabilismus u. s. w., worin die Falschheit und Unhaltbarkeit des neuen probabilistischen Systems des Bischofs in ein helleres Licht gesetzt wird" (Ferrara 1765. S. Br. 156). Siehe oben S. 81, A. 1.

Wie wir aus einem Briefe (Nr. 163) vom 19. Sep-

1) Liguori schrieb eine kurze Abhandlung über die ignorantia invincibilis (s. Br. 148 u. 149), welche der 6. Ausgabe der Moral beigefügt ist (l. I n. 170 ff.).

tember 1765 ersehen, hat Alfonsus die „Abhandlung", die „Apologie" [1]) und den „Anhang" mit einander vereinigt und als ein einziges Werk erscheinen lassen, „welches vom gemäßigten Gebrauch der wahrscheinlichen Meinung handelt". In dem Briefe, in welchem er dies dem Verleger Menchini in Lucca mitteilt, bemerkt er nun zugleich: „Uebrigens höre ich, daß meine „Apologie" allgemeine Anerkennung gefunden hat. Viele Gelehrte, welche sie gelesen haben, sagen nun, daß dieser Gegenstand, der früher so dunkel war, jetzt klar geworden sei. Um die Warheit zu gestehen, ich war mit der Art und Weise, wie die Probabilisten früher die Anwendung der wahrscheinlichen Meinung verteidigten, nicht einverstanden und konnte mich dabei nicht beruhigen, da sie für ihre Ansichten gewisse Prinzipien und Gründe anführten, welche nicht stichhaltig sind," und an Remondini schreibt er (6. Nov.): „Ich überschicke die beiliegende neue Abhandlung über den Gebrauch der wahrscheinlichen Meinung, welche die Stelle der früheren einnehmen soll. Sie ist kürzer, aber weit sorgfältiger bearbeitet und viel gehaltvoller. Ich bin überzeugt, daß viele sich nur wegen dieser Abhandlung das Werk (die Moral) anschaffen werden, denn in der ersten Abhandlung waren alte Sachen, Aussprüche

1) Im Juli 1765 schickte Alfons zwei Exemplare der Apologie seines Moralsystems an die Jesuiten nach Palermo (Br. 259). Darin will Noldin (S. 78) ein Zeichen sehen, „daß noch immer das alte Verhältnis und die frühere Übereinstimmung in der Lehre fortbestand"! Ein solcher Akt der Höflichkeit beweist aber schlechterdings nichts für unsere Frage, nichts gegen eine Lehrdifferenz.

anderer, aber in der jetzigen findet man neues, besonders wegen der neuen Einwürfe des Patuzzi ... Darum ist diese Abhandlung etwas Besonderes, das man in anderen Büchern nicht findet, und da die neue Auflage in lateinischer Sprache erscheint, wird sie auch außerhalb Italiens jenseits der Berge gelesen und hoffentlich auch dort bei vielen eine Aenderung der Ansichten bewirken" (Br. 164. Vgl. Br. 169 v. 18. Jan. 1766; Br. 193 v. 14. Sept. 1767 und Br. 197 v. 18. Febr. 1768; ebenso das von A. selbst verfaßte »Monitum typographi ad lectorem«, wie es sich in der 6. Auflage der Moral von 1767 findet, vgl. Br. 184).

Mit dem Jahre 1768 nun beginnt der Heilige in seinen Briefen nicht bloß seine Lehre und sein System näher zu erklären, sondern auch der Lehre und dem System der Jesuiten gegenüberzustellen. Er hatte nämlich gehört und gelesen, daß in Portugal alle Moralwerke von korrupter Lehre, worunter die der Jesuiten verstanden wurden, verboten worden seien. Da er nun auch für seine Moral fürchten mußte, fing er an, sie von der der Jesuiten ausdrücklich zu unterscheiden. Er schreibt an R. unter dem 30. Juni 1768 (Br. 209): „Es ist wahr, daß sich in meinem Buche der Text des Busenbaums befindet; aber ich folge nicht dem, was Busenbaum lehrt. In wie vielen Stücken bin ich ihm entgegen und mißbillige seine Ansichten. . . Mein System bezüglich des Probabilismus ist nicht das der Jesuiten, denn ich gestatte nicht, der als minder probabel erkannten Meinung zu folgen, wie Busenbaum, La-Croix

und fast alle Jesuiten dies gestatten, welche die minder probable Meinung zulassen. Ich sage das, damit Sie nötigenfalls andere hierüber informieren können, um so mehr, als man in Frankreich zwar zahlreiche Bücher der Jesuiten verbrannt hat, das meine aber nicht. Wer hätte je gedacht, daß man einmal die Jesuiten allerorts gleichsam als Räuber und Aufrührer ansehen würde!", und wieder am 8. Juli schreibt A. an Remondini, nachdem die Einfuhr seiner Moral in Neapel zuerst beanstandet, dann aber doch freigegeben war: „in Bezug auf das System des Probabilismus folge ich nicht dem System der Jesuiten, sondern bin vielmehr ein Gegner desselben; denn die Jesuiten lassen die minder wahrscheinliche Meinung zu, während ich sie verwerfe" (Br. 211). Aber als bald auch in Sizilien Beschuldigungen gegen Liguoris Moral erhoben wurden und Alfonsus die dringende Bitte erhielt, zu erklären, „daß unsere Moral nicht die ist, die zu Palermo als jesuitisch verschrieen wird", schrieb er, man solle darüber Aufklärung geben, „daß ich nicht dem probabilistischen System der Jesuiten folge, sondern daß ich an dem festhalte, was ich in der gedruckten Moral erklärt habe, nämlich daß man der probableren Meinung folgen müsse und daß man der minder probablen Meinung nicht folgen dürfe, wie die Jesuiten lehren" (Br. 216 v. 6. Nov. 1768).

In dem Schreiben an P. Blasucci, den Superior seines Ordenshauses von Girgenti, der ihn so dringend um Aufschluß über das Moralsystem gebeten hatte (vgl. Br. 216), legt Liguori seine Lehre näher dar und bemerkt unter anderem: „Mein System (dagegen) scheint

mir sehr klar und sicher: Wenn die Meinung für das Gesetz sicher probabler ist, so sage ich, daß man der weniger probablen nicht mehr folgen kann; darum bin ich ein wahrer Probabiliorist, jedoch kein Tutiorist; wenn ich aber erkenne, daß die strenge Meinung probabler ist, so behaupte ich, daß man dieser folgen müsse. Und hier bin ich dem System der Jesuiten entgegen. Wenn aber die strenge Meinung gleich probabel oder zweifelhaft probabler ist, dann kann man ganz gut der milden folgen. . . Dieses mein System halte ich für so gewiß, daß ich hier in meiner Diözese keinem die Vollmacht zum Beichthören gebe, welcher der gewiß weniger probablen Meinung folgen wollte, aber auch nicht demjenigen, der die Lossprechung einem Pönitenten verweigern wollte, welcher die „gleich" probable Meinung festhält, oder auch jene Meinung, von der es nicht gewiß, sondern zweifelhaft ist, ob sie etwas weniger probabel sei" (Br. 217). „Ich hatte gehört, heißt es in einem weiteren Briefe (218 v. 8. Aug. 1769), daß in Palermo die Anklage erhoben wurde, als ob ich in meiner Moral und darnach meine Mitbrüder dem laxen Probabilismus der Jesuiten folgten; und dies hat mich bewogen, meine Apologie zu verfassen" [1]). Auf die Nachricht, daß seine Moral in Portugal verboten sei, schreibt Liguori am 15. Okt. 1769 an seinen Verleger Remondini: „Ich habe dies mit großem Kummer aufgenommen . . . Indes folge ich in Bezug auf die probable Meinung keineswegs dem System der Jesuiten. Sie

1) Im 219. Briefe gibt A. Anhaltspunkte zur Beurteilung, welche Meinung als sicher und bedeutend probabler anzusehen sei.

halten den Grundsatz fest: Qui probabiliter agit, prudenter agit; diesen Grundsatz aber verwerfe ich. Sie verteidigen nach Kräften die Lehre, daß man der weniger probablen Meinung folgen könne; dies aber verneine ich und sage: wenn man erkennt, daß die größere Probabilität für das Gesetz ist, so muß man dieser folgen. Was sodann die einzelnen Meinungen betrifft, so bin ich allerdings nicht Rigorist, aber ich bin doch mehr streng als mild, wie man bei so vielen Meinungen sehen kann, welche ich verworfen habe, die aber von Schriftstellern aus dem Jesuitenorden ... für probabel gehalten werden" (Br. 224). Ferner am 2. Nov. 1769: „In einem früheren Briefe schrieb ich Ihnen auch, Sie möchten Ihrem Korrespondenten in Portugal auseinandersetzen, welche Ungerechtigkeit man daselbst durch das Verbot meiner Moral begangen hat; denn ich bin den Lehren der Jesuiten entgegen, wie ich Ihnen ja schon in einem früheren Briefe des längeren geschrieben habe" (Br. 225). Sodann den 9. Dez. 1769: „Mögen Ew. Hochwohlgeboren wissen und es allen sagen, daß ich in meinem Werk vom „Konzilium von Trient" nicht der scholastischen Lehre der Jesuiten huldige, welche mordicus die scientia media verteidigen, sondern ich bekämpfe sie geradezu. Ueberdies bin ich in diesem Buche nicht bloß hinsichtlich der Dogmatik, sondern auch hinsichtlich der Moral der Gegner der Jesuiten. Die Jesuiten nämlich verteidigen gemeiniglich, man könne einer minder probabeln Meinung folgen; ich aber sage: wenn man erkennt, daß die für das Gesetz lautende Meinung probabler sei, müsse man ihr folgen und man dürfe nicht der minder pro-

babeln folgen; und deshalb haben sich die Jesuiten über mich beklagt .... Diese kleine Abhandlung („Apologie der Moraltheologie“ vgl. Br. 225) habe ich hier italienisch separat drucken lassen (und soeben habe ich sie ins Lateinische übersetzt), gerade zu dem Zwecke, um der ganzen Welt zu zeigen, daß ich in der Moral nicht der Lehre der Jesuiten folge, wie mir einige aufbürden wollen. Wollen Ew. Hochwohlgeboren dies überall sagen und bekannt machen“ (Br. 230). Und wieder am 14. desselben Monates: „Ich kann nicht begreifen, wie und warum man meine Moral verbieten konnte, da ich doch, wie ich Ihnen in einem früheren Briefe geschrieben, den hauptsächlichsten Lehren der Jesuiten entgegen bin“ (Br. 231).

Als auch der »Homo apostolicus« in Portugal verboten worden war, schreibt Liguori Mitte Nov. 1771 an Remondini: „Man sieht übrigens, daß sie das Verbot nicht wegen der Laxheit der Lehre gegeben haben, sondern weil sie mich für einen Anhänger der Jesuiten hielten“ (Br. 249); und im Jan. 1772: „In Portugal hat man ihn (den »Homo apostolicus«) aus keinem andern Grunde verboten, als weil man mich für einen Jesuiten hält. Ich möchte aber, man wüßte dort, daß ich deren System durchaus nicht folge weder in der scholastischen Theologie (= Dogmatik) noch in der Moral. Es ist wohl wahr, daß ich Noten zu Busenbaum geschrieben habe, allein jeder sieht, in wie vielen Meinungen ich dem Busenbaum und anderen Jesuiten entgegen bin. Was ist da zu machen? Man muß Geduld haben. Allein ich bitte Sie, bei passender Gelegenheit

zu erklären, daß ich den Lehrmeinungen der Jesuiten nicht folge" (Br. 250).

Nachdem ein Sturm auf das Ordenshaus von Girgenti in Sizilien glücklich überstanden war, schreibt Liguori an den dortigen Superior Blasucci am 14. Mai 1772: „Unsere „guten Freunde" hatten da wirklich den geeignetsten Weg eingeschlagen, um dieses Haus zu ruinieren, indem sie uns hinstellten, als hätten wir keine königliche Bewilligung und als lehrten wir die Doktrin der Jesuiten! Aber, o mein Gott, wie können wir die Doktrin der Jesuiten lehren, da ich doch bei allen meinen Veröffentlichungen über die einschlägige Materie ausdrücklich die Lehre der Jesuiten in Moral und Dogmatik mißbilligt habe? Sie sagen, wir seien Jesuiten, um uns den Zorn des Hofes zuzuziehen. Möge Gott sie segnen! Ihr alle, verkündiget es nur laut und offen, daß wir, und ich zuvorderst, den Lehren der Jesuiten entgegen seien" (Br. 254). Und 30. Juli 1772 wieder an Remondini (Br. 260): „Meine Meinung ist weder die rigorose noch diejenige der Jesuiten, sondern steht zwischen beiden in der Mitte" [1]).

In einem weiteren Briefe an Blasucci vom 5. Aug. 1772 legt Alfonsus sein System [2]) nochmals kurz dar.

1) A. hatte den Gedanken wiederholt gefaßt, aus der Moral Busenbaums Text hinwegzunehmen, und es sehr oft bereut, nicht gleich von Anfang an sein Werk „ganz auf sich selbst gestellt zu haben" (Br. 257; 258; 263). Schließlich begnügte er sich, den Namen Busenbaums, der bis zur 5. Aufl. auf dem Titelblatt stand, wegzulassen (Br. 260).

2) A. erklärt wiederholt, daß „er sein ganzes System bezüglich der probablen Meinung in seinem »Monitum ad lectorem«

Er schreibt: „Fahren Sie nur fort zu sagen, daß ich und wir alle Probabilioristen sind. Es ist dies die Wahrheit, da ich nicht zugebe, daß man einer probablen Meinung als solcher folgen dürfe; denn um recht zu handeln, ist moralische Gewißheit erfordert, die bloße Probabilität bietet darum kein hinreichendes Fundament, um recht zu handeln. Steht dies auch nicht gerade mit diesen Worten in meinen Schriften, so habe ich es doch mit anderen Worten gesagt, indem ich öfters wiederholte, daß eine moralische Gewißheit notwendig sei, um recht zu handeln, und daß ich das Axiom der Probabilisten: »qui probabiliter agit, prudenter agit« für grundfalsch halte" (Br. 261). Und an seinen Seelenführer, P. Andreas Villani, berichtet der Heilige am 21. Nov. 1773: „In diesem Werkchen (einer Erwiderung gegen den Abbate Magli, der sein System angegriffen hatte) werde ich allen bekannt geben, daß ich nicht der Lehre der Jesuiten folge, sondern dieselbe mißbillige, und daß, wenn ich in meiner Moral den Text des Busenbaums benützte, dieses nur deshalb geschah, um der Anordnung des Stoffes zu folgen (die bei ihm vorzüglich ist), nicht aber der Doktrin. Ferner werde ich erklären, meiner Behauptung nach müsse man der Meinung für das Gesetz folgen, wenn dieselbe probabler ist, und werde den Probabilismus ge-

(das sich am Ende der 7. Aufl. nach dem Register findet und dann unverändert in die folgende Auflage aufgenommen ist) erläutere", daß „dasselbe für seine ganze Moral als Regel diene", „ganz Kern und Gehalt sei und mit wenigen Worten Licht bringe über so viele Zweifel". Vgl. Br. 264; 265; 308.

radezu verwerfen ... So, denke ich, wird dieses Werkchen [1]) zu meiner und der Kongregation Ehrenrettung dienen, indem es zeigt, daß wir nicht Probabilisten sind, sondern vielmehr den Probabilismus verwerfen" (Br. 284). Und wieder an Remondini (12. Febr. 1776): „Bezüglich meiner Moralwerke werde ich von den neueren als Probabilist und als Anhänger der Jesuiten verschrieen. Um mich nun von diesem Vorwurf zu reinigen, habe ich diese kurze „öffentliche Erklärung" drucken lassen. Allein das, was sich in dieser öffentlichen Erklärung findet, ist des längeren in jenem „Monitum" zu lesen, welches Ew. Hochwohlgeboren in die neueste Auflage aufgenommen haben (s. oben S. 94; 99, Anm. 2) ... Es wäre mir sehr lieb, wenn Sie ein Exemplar nach Portugal schicken wollten, wo man meine Moral und auch den »Homo apostolicus« verboten hat, in welchem ich doch zeige, daß ich weder einer der alten Probabilisten noch ein Jesuit nach Art derjenigen bin, die allzu milde geworden sind. Ich bin allerdings kein Rigorist, aber ich bin auch kein Probabilist. Ich gehe den Mittelweg. Ich werde von Papst Benedikt XIV. selbst ein aequus auctor und ein anderes Mal ein prudens auctor genannt. Man hat also mit Unrecht mein Buch in Portugal verboten" (Br. 298). Und 15. Nov. 1776: „Ebenso höre ich, daß in Rom unter allen Moralhandbüchern das meinige wohl das geschätzteste ist. Darum schmerzt es

1) „Erklärung des von dem Autor eingehaltenen Systems betreffs der Regelung der sittlichen Handlungen samt Widerlegung einiger neuerdings ihm gemachten Einwürfe", 1774.

mich auch, daß der »Homo apostolicus« in Portugal verboten wurde. Wenn ich ein Mittel hätte, so würde ich diese gelehrten Herren in Portugal fragen, warum denn der »Homo apostolicus« verboten werden mußte. Ich folge ja nicht der Lehre der Jesuiten, sondern bin ein Gegner ihres Systems, wie ich wohl auch den meisten der von den Jesuiten vorgetragenen einzelnen Lehrmeinungen entgegen bin. Ich bin nie ein Schüler der Jesuiten gewesen" (Br. 305).

Auf die Nachricht, daß die Moral und besonders der »Homo apostolicus« trotz des Verbotes in Portugal Abgang gefunden habe, drückt der Heilige Remondini seine Freude darüber aus und gibt betreffs des Neudrucks der Moral einige Winke. Er schreibt Ende Dez. 1776: „Kommen wir jetzt auf die große Moral. Wie ich höre, ist sie schon bis zum zweiten Bande neu gedruckt. O hätte ich doch um diese neueste Auflage gewußt, ich hätte Ihnen mehr als zehn Bogen erspart; ich hätte nämlich die ersten Blätter (gemeint ist die Dissertatio (prolegomena) des P. Zaccaria) ausgelassen, denn alle diese Blätter sind nach meinem neuen System, welches ich im „Monitum" (s. Br. 263) auseinandergesetzt habe, nur mehr von geringem oder gar keinem Nutzen. Früher konnten sie nützen, da sie mit dem System der Jesuiten übereinstimmen, welches ich teilweise befolgte ... Könnten diese Blätter, wie ich es wünschte, noch herausgenommen werden, so wäre es mir äußerst angenehm; denn gerade deshalb haben manche meine Moral bemängelt; da sie nämlich

gleich im Anfang diese achtzehn Blätter lasen, so dachten sie, ich folgte in meiner ganzen Moral dem System der Jesuiten: **dies ist jedoch nicht der Fall**; denn bei Verschiedenheit der Meinungen bin ich der probableren (d. h. im Gegensatz zu der minder probablen) gefolgt" (Br. 308).

Im Jahre 1777 mußte Liguori seine Moraldoktrin gegen die Angriffe verteidigen, welche von der königlichen Kammer gegen sie „als einer jesuitischen" erhoben worden waren. Der erste (uns hier allein berührende) Punkt der Anklage lautete, wie Alfonsus selbst sagt: „ich sei ein Anhänger der Jesuiten und stelle darin (in der Moraltheologie) den Probabilismus als System auf; nach meinen dort niedergelegten Grundsätzen sei ich gottloser als Arius und meine Lehre zerstöre die gesamte Moral." Es werden nun die beiden Punkte, nämlich „die angebliche Anhängerschaft an die Lehre der Jesuiten und das aufgestellte System des Probabilismus" besprochen. Liguori schreibt: „Was die Anklage betrifft, ich sei ein Anhänger der Lehre der Jesuiten, so habe ich mich in den von mir in Druck gegebenen Werken als einen Gegner dieser Lehren erklärt und zwar sowohl in der Moral, wie dies aus dem Moralwerke erhellt, als auch in Bezug auf die Scholastik (= Dogmatik). Denn in meinem „dogmatischen Werke" über das Konzilium von Trient (zur sechsten Sitzung in dem von mir daselbst eingeschalteten Traktate: „Ueber die Art, wie die Gnade wirkt") habe ich mich der Lehre der Jesuiten entgegengesetzt. Was den zweiten allgemeinen Punkt betrifft, nämlich, daß ich den Probabilismus lehre, so habe ich in mehreren von mir veröffentlichten Werken

den Probabilismus verworfen und gezeigt, daß man einer probablen Meinung keineswegs mit gutem Gewissen schon deshalb folgen dürfe, weil sie probabel ist. . . Wahr ist es (ich gestehe es), daß ich früher einmal geschrieben habe: wenn zwei probable Meinungen existieren, so verbinde das Gesetz nicht. Aber später habe ich mehrere Male in drei von mir zum Druck gegebenen Schriften, namentlich in dem meiner Moraltheologie (siebente venetianische Auflage) angehängten „Monitum" (s. Br. 263 u. 308) mich dahin erklärt: wie man nicht der probablen Meinung folgen könne, so könne man auch nicht der gleich probablen Meinung für die Freiheit folgen, weil die gleich probable Meinung keine größere Kraft habe als die probable und mithin auch kein hinreichendes Fundament zum erlaubten Handeln biete. Alles was ich in meinen neuesten Moralwerken geäußert habe, und namentlich in der Moraltheologie, welche zu Neapel von den beiderseitigen Autoritäten durchgesehen und approbiert und zu Venedig fünfmal aufgelegt wurde, alles dieses läßt sich in folgendem zusammenfassen: „Wenn zwei gleich probable Meinungen vorliegen, die eine für das Gesetz, die andere für die Freiheit, dann ist das Gesetz nicht promulgiert; denn alsdann ist nur die Meinung, die für das Gesetz steht, promulgiert, keineswegs aber das Gesetz. Wenn aber ein Gesetz nicht promulgiert ist, so kann es nicht verbinden [1]) . . . Was den Probabilismus, heißt

1) Im Folgenden wird die Meinung, daß das Gesetz, um zu verbinden, promulgiert sein müsse, als die allgemeine sämtlicher Doktoren, der Probabilisten wie der Probabilioristen, bezeichnet und namentlich als die des hl. Thomas nachgewiesen. — Die weitere Anklage, bezw. Verteidigung in diesem Briefe bezieht sich auf die restrictio mentalis. Briefe III, S. 589 ff.

es am Schlusse der langen Erwiderung, und die laxen Grundsätze der Jesuiten betrifft, so habe ich oben schon das Gegenteil davon gezeigt. Wer meine Moral aufmerksam liest, sieht leicht, daß ich mich an die probableren Meinungen gehalten habe, so daß ich sogar von einigen für einen Rigoristen gehalten wurde" (Br. 309).

In einem Briefe vom 15. Juli 1777 bittet Liguori den Superior einer Missionskongregation, von welcher die Redemptoristen „überall als Probabilisten und als solche hingestellt wurden, welche eine laxe Lehre bekennen", seine Mitbrüder zu bewegen, daß sie die Liguorianer nicht mehr als Probabilisten bezeichnen möchten. Er schreibt: „Meine Mitbrüder folgen derselben Doktrin, die ich festhalte. Ich aber bin zwar nicht Rigorist, aber auch nicht Probabilist. Ich sage, wie ich auch in mehreren meiner Moralwerke geschrieben habe, daß man der Meinung, welche für die Freiheit ist, nicht folgen kann, wenn sie keine andere Stütze hat, als daß sie probabel ist. Hingegen sage ich, daß die Meinung, welche für das Gesetz ist, notwendigerweise befolgt werden muß, so oft sie die probablere ist. Deswegen wiederhole ich: Ich bin weder Rigorist noch Probabilist, sondern wahrhaftiger Probabiliorist und ich erkläre, daß heutzutage, wo die Fragen über diese früher so verwirrte Materie besser aufgehellt sind, dieses System dasjenige ist, an das sich alle halten müssen" (Br. 315).

Vom Frühjahr 1777 an spricht Liguori in mehreren Briefen an Remondini von der Neuauflage seiner Moral, bezw. von seinen Vorarbeiten, Aenderungen, Modifika-

tionen und Wünschen betreffs derselben, und drückt seine Freude darüber aus, daß „er diese Ausgabe allein als ein fertiges, vervollkommnetes und auch den Gelehrten der Gegenwart entsprechendes Werk bezeichnen könne" (Br. 318). Es ist die achte, die 1779 erschien, und — „die letzte seines Lebens" (Br. 314), thatsächlich insofern, als der Heilige zu der neunten Ausgabe (1785) derartige Zusätze und Abänderungen nicht mehr machte. Alle Modifikationen, von denen er in den folgenden Briefen so häufig spricht, galten der achten Auflage (1779). Er wollte immer mehr aus all seinen Werken jeden Vorwand, als ob er den Jesuiten anhänge, entfernen, bemühte sich deshalb in dieser seiner letzten Arbeit mit den nachdrücklichsten Worten seine Doktrin über den Aequiprobabilismus klar zu machen und ließ von den Beigaben des P. Zaccaria sowie von dem Texte des P. Busenbaum soviel als möglich weg [1]). Doch lassen wir Alfonsus wieder selbst sprechen. „Ich habe, so schreibt er am 15. Mai 1777 an seinen Verleger, übrigens in der Moral nicht vieles hinzuzufügen . . . Nur im ersten Buche habe ich allerdings mehreres zu ändern. Ich sage nicht hinzuzufügen, sondern zu ändern, eine Aenderung, die es mit sich bringt, daß viele Blätter ganz hinweg-

1) Von den Prolegomena des P. Zaccaria ließ er nur das Kapitel »de Romanorum Pontificum decretis« stehen, strich den ganzen Traktat »de conscientia« von Busenbaum, fügte dem „Elenchus der verbesserten Meinungen" drei weitere hinzu und fertigte das »Morale systema pro delectu opinionum quas licite sectari possumus«, welches aus den zwei Teilen besteht: »Monitum« und »Dissertatio de usu moderato opinionis probabilis« (die übrigens schon in den zwei vorhergehenden Ausgaben aufgenommen waren). S. Briefe, III, 606 A.

genommen und andere abgekürzt werden müssen" (Br. 311). „Seien Sie inzwischen gewiß, daß das Werk (die Moraltheologie) besser geworden ist, als es war. Es ist ein wenig kürzer geworden, weil mehrere Blätter weggelassen worden sind, einige aber, die hinzugekommen sind, machen es in Ansehung des gegenwärtigen Geschmackes für die Käufer um vieles begehrenswürdiger" (Br. 313 v. 13. Juni 1777). Ferner: „Wie ich Ihnen in meinem letzten Briefe meldete, liegt das neugeordnete und verbesserte Exemplar zu der neuen Auflage der Moral, welche sicherlich die letzte meines Lebens sein wird, bereits fertig vor. . . Bis jetzt haben die Revisoren der Bücher in Neapel keine Schwierigkeiten gemacht, diese alten Ausgaben anzunehmen; aber in der Zukunft kann es leicht geschehen, daß diese alten Exemplare in Neapel nicht mehr angenommen werden, denn jetzt ist die Gesellschaft Jesu aufgehoben und sind die Bücher, besonders die Moralwerke der Jesuiten verabscheut. In der Zukunft kann es daher in Neapel (und wohl auch in anderen Teilen Europas) leicht geschehen, daß man Schwierigkeiten macht, diese meine alte Moral (7. Aufl. von 1777) anzunehmen, denn am Anfang sind mehrere Traktate beigefügt, die von Jesuiten nur zur Verteidigung des Probabilismus verfaßt sind; der Probabilismus aber ist heutigen Tages von allen und allgemein verabscheut. In Neapel insbesondere darf man ihn gar nicht einmal nennen. Ich selbst bin in Neapel durch einen Minister — Ferdinand de Leon — (s. Br. 309 oben S. 103 f.) in dieser Weise beschuldigt worden. Derselbe hat gegen mich und meine Moral einen Bericht eingereicht,

in welchem er sagt, aus meinen Werken ersehe man, daß ich Probabilist und ein Anhänger des Systems der aufgehobenen Jesuiten sei. Infolge dessen wird es sicher nicht mehr angehen, meine Moral neu aufzulegen, wenn Sie es nicht nach dem Muster dieses korrigierten Exemplars (8. Aufl.) thun, aus welchem ich alle von Jesuiten zu Gunsten des Probabilismus verfaßten Traktate entfernt habe" (Br. 314 v. 26. Juni 1777).

Auf die Mitteilung Remondinis, daß er noch 800 Exemplare von der früheren (siebenten) Auflage auf Lager habe, drückt der Heilige am 27. Nov. desselben Jahres sein Bedauern darüber aus, daß er nicht „schon damals" d. h. bei Herstellung der 7. Auflage „diese Moral zugeschickt habe, welche jetzt so gut korrigiert" sei. Denn, sagt er, „ich bin gewiß, daß sie in dieser neuen Fassung bei der jetzt herrschenden Richtung viel beifälliger aufgenommen und gesucht würde als in der früheren. Denn mit dieser finden sich viele Dinge verbunden, welche heutzutage den Gelehrten zum Ueberdruß und Ekel sind. Namentlich gilt dies von den Präliminartraktaten, welche gleich im Anfang stehen und in denen vieles probabilistisch ist. Wenn die Leute dies lesen, werden sie alles, was folgt, von vornherein verachten" (Br. 316). Am 3. Dez. konnte Liguori seinem Verleger die größte Freude aussprechen und bemerken: „Ich bin also versichert, daß Sie meine verbesserte Moral empfangen haben und hoffe, bevor ich sterbe, noch die Zeit zu erleben, wo Sie mein Werk in einer Form drucken werden, daß ich viele

zu deren Annahme werde bewegen können, denn diese Ausgabe allein kann ich als ein fertiges, vervollkommnetes und auch den Gelehrten der Gegenwart entsprechendes Werk bezeichnen" (Br. 318), — „diese meine Moral, wie sie jetzt nach meinem Geschmacke vollendet ist" (Br. 324), deren „letzte Auflage mich zufrieden sterben läßt" (Br. 327). „Wenn ich ohne diese hätte sterben müssen, so, scheint mir, wäre ich nicht zufrieden gestorben" (Br. 328 v. 17. Nov. 1779). —

II. Resultat der historisch-chronologischen Darstellung der Entwicklung des alfonsianischen Moralsystems.

Nachdem der hl. Alfonsus bisher selbst zu Wort gekommen, seine in den Briefen gemachten Aeußerungen über sein Moralsystem wörtlich und vollständig [1]) wiedergegeben sind, soll das Resultat aus dieser Darstellung gezogen werden. Aus der rein objektiven Beurteilung der Briefe des Heiligen ergibt sich nun die historisch-chronologische Entfaltung des alfonsianischen Moralsystems in folgender Weise.

1. Liguori war zuerst Probabiliorist. Der Heilige erzählt selbst, daß er seine ersten moraltheologischen Studien bei Anhängern der strengen Meinung gemacht und deshalb auch lange Zeit zu den eifrigen Verteidigern des Probabiliorismus gehört habe. „Bei meinen theologischen Studien, schreibt er am 16. Jan. 1764, hatte ich anfangs nur Anhänger des Rigorismus zu meinen Führern und Lehrern und der erste Moralist,

1) Der 185. Brief vom 28. März 1767 wird sofort zur Erklärung einer scheinbar auffallenden Thatsache angeführt werden.

den man mir in die Hand gab, war Genetti, das Haupt der Probabilioriſten; ſo war ich denn auch lange Zeit hindurch ein heftiger Verteidiger des Probabilioriſmus“ [1]).

2. Von dem Jahre 1741 an huldigte Alfonſus dem Syſtem der Probabiliſten. Er ſelbſt bemerkt über dieſe Aenderung ſeiner Lehranſchauung in ſeinem Tagebuch: „Am 24. Oktober 1741 hat mir Mſgr. Falcoja (mein Seelenführer) unter dem Gehorſam befohlen, mich der probablen Meinung zu bedienen, wie es ſo viele andere thun“ [2]). Von da an (1741) ſtudierte der Heilige zwanzig Jahre lang fort und fort [3]), bis er zur Feſtſtellung ſeines Syſtems gelangte. Das Studium der Autoren der probabiliſtiſchen Partei, das Anſehen gelehrter und gewiſſenhafter Männer, die Erkenntnis der Thatſache, daß die weitaus größere Anzahl der Theologen die mildere Anſicht vertraten, und namentlich die bei den Miſſionen gemachte Erfahrung, daß man als Probabilioriſt mit Nutzen nicht Beichte hören könne, haben ihn bewogen, in Theorie und Praxis dem milderen Syſteme, dem einfachen Probabilismus zu huldigen.

Nach dem Wortlaut einiger Briefe ſcheint zwar Alfonſus auch noch in ſpäteren Jahren Probabilioriſt geweſen zu ſein. Denn in den Briefen Nr. 185 vom 28. März 1767, Nr. 261 vom 5. Aug. 1772 und ſogar noch

---

1) Apologet. Erwiderung, ſ. Br. III, 543 A.

2) Br. III, 543. — Dilgskron, Leben des hl. A. Regensb. 1887, I, 473.

3) Br. Nr. 284 (III, 542 f.). Vgl. Br. 11 v. 30. April 1756, Poſtſkriptum. S. oben S. 78.

in dem 315. Briefe vom 15. Juli 1777 nennt er sich ausdrücklich Probabiliorist. Allein Liguori bedient sich dieses Wortes nicht in dem gewöhnlichen Sinne der Schulterminologie, sondern gerade zu dem Zweck, um sein System des (Aequi-)Probabilismus bestimmter zu erklären und zu verteidigen, daß man nämlich der opinio pro lege folgen müsse, wenn sie gewiß wahrscheinlicher, die opinio pro libertate minder wahrscheinlich sei. In dem 185. Briefe an einen Pater seiner Kongregation zu Pagani, dem er zugleich das Büchlein über die Beicht von dem P. Tortora übersandte, erklärt sich der Bischof über die fragliche Bezeichnung also: „Sagen Sie dem Herrn Abbate Tortora, das Buch sei gut und es gefalle mir. In Bezug auf das System bin ich wohl Probabiliorist, aber Tutiorist bin ich nicht; ich bin Probabiliorist in dem Sinne, wie der Verfasser des Buches: denn sobald die Meinung für das Gesetz gewiß wahrscheinlicher ist, dann, sage ich, kann man nicht der minder wahrscheinlichen zu Gunsten der Freiheit folgen. Wer aber behauptet, daß man bei zwei gleich probablen Meinungen der sichersten folgen müsse, der ist ein Tutiorist und nicht mehr Probabiliorist. Deshalb ist das Buch gut; möchte es nur auch in Ausführung gebracht werden! Denn es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Tutioristen mit ihrer übertriebenen Strenge großen Schaden anrichten, wie andererseits auch die Probabilisten, welche der als minder wahrscheinlich erkannten Meinung folgen (die ich nicht mehr für wahrscheinlich halte, weil dann das Gesetz im moralischen Sinne hinreichend promulgiert ist), schuld sind, daß viele Seelen

verloren gehen. Und sicher giebt es mehr Beichtväter, welche zu lax als welche zu strenge sind" [1]).

Es kann somit kein Zweifel darüber bestehen, daß sich Alfonsus in den genannten Briefen nicht in dem herkömmlichen Sinn als Probabiliorist bezeichnete. Uebrigens ist unseres Wissens das Gegenteil nie ernstlich [2]) behauptet worden. Der energische Kampf Liguoris gegen die Anhänger des probabilioristischen Systems, die Rigoristen, wie er sie nennt, besonders gegen den Dominikanerpater Patuzzi, den entschiedensten Verteidiger des Probabiliorismus, ist allein Beweis genug. „Es ist, sagt Cathrein mit Recht [3]), das große Verdienst des hl. Alfonsus von Liguori, dem Probabiliorismus endgiltig den Todesstoß versetzt zu haben."

Wie schon bemerkt wurde, geben jetzt auch die Aequiprobabilisten zu, daß Alfonsus bis zum Jahre 1762 einfacher Probabilist gewesen ist, schränken aber dieses Zugeständnis dahin ein, daß Liguori nie mit ganzer Seele den Probabilismus vertreten und nicht für hinreichend sicher gehalten habe (vgl. Gaudé l. c. n. 63 ff.), somit von der Richtigkeit des Probabilismus nie ganz und voll überzeugt gewesen sei. Aber diese Einschränkung ist doch nur in Beziehung auf die allzumilden und laxen Ansichten der Probabilisten berechtigt.

---

1) Nur der Vollständigkeit wegen ist dieser Brief, in welchem der Heilige seinen „Probabiliorismus" in dieser Periode erklärt, hier ganz, soweit er das Moralsystem berührt, wiedergegeben worden.

2) Phil. Huppert, Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 121 meint, es sei wegen dieser Aeußerungen des Heiligen für die Interpretation und Beurteilung der Ansicht desselben nach 1762 besondere Vorsicht notwendig.

3) Pastor bonus 1896, 161.

Diese hat Alfonsus sowohl in seinen brieflichen Erklärungen als auch in der Moral, also in der Theorie und Praxis von Anfang an verworfen. Allerdings ist der Heilige trotz des von seinem Gewissensrate 1741 erhaltenen Befehles, der probabilis zu folgen, und trotz des 1748 abgelegten Gelübdes, im Gehorsam an der probabilis festzuhalten und den Gedanken an eine Aenderung des Systems wie eine Versuchung auszuschlagen, fortwährend von Gewissensängsten geplagt und namentlich in der Krankheit 1756 im Angesicht des Todes einzig von dem Gedanken beunruhigt worden, dem einfachen Probabilismus gehuldigt zu haben. Daß es sich hier aber nur um den laxen Probabilismus handelt, handeln kann, ergibt sich unzweideutig aus den Worten des Heiligen. 1756 schreibt er an Remondini: „ich habe mich meistens an die Meinungen der PP. Jesuiten (und nicht an die der Dominikaner) gehalten, da ihre Meinungen weder lax noch streng, sondern richtig sind" (Br. 10); und 1765 (Br. 163): „um die Wahrheit zu gestehen, ich war mit der Art und Weise, wie die Probabilisten früher die Anwendung der wahrscheinlichen Meinung verteidigten, nicht einverstanden und konnte mich dabei nicht beruhigen, da sie für ihre Ansichten gewisse Prinzipien und Gründe anführten, welche nicht sichhaltig sind"; und 1768 (Br. 209): „wahrhaftig nicht alle Moralwerke der Jesuiten sind von korrupter Lehre. Die Bücher eines Kardinals de Lugo, eines Suarez, Laymann, Castropalaus und andere dergleichen sind nicht von korrupter Lehre"; und endlich 1776 (Br. 298): „ich bin weder einer der alten Probabilisten noch ein Jesuit nach Art derjenigen,

die allzu milde geworden ſind" (vgl. Br. 315 vom 15. Juli 1777 ſ. oben S. 105 und Br. 219 vom 8. Aug. 1769 ſ. oben S. 96). Dazu kommt, daß der Heilige oftmals mit ausdrücklichen Worten erklärt, er habe das Syſtem des Probabilismus befolgt und es ſo „nach ſeinem beſten Wiſſen und Gewiſſen" gehalten, ja 1749 nennt er den Probabilismus moraliſch gewiß, — ſeine Meinung. Freilich iſt Liguori, wie er ſelbſt oft betont, den Meinungen der Jeſuiten nicht in allen Stücken, ſondern nur „meiſtens" gefolgt (Br. 10), freilich hat er ſchon in der zweiten Auflage der Moraltheologie „viele Meinungen widerrufen, die er in der erſten als probabel angenommen" (Br. 12 u. 13), und „manche Meinungen der Jeſuiten als zu milde verworfen" (Br. 80), freilich hat er ſehr oft betont, den Mittelweg eingeſchlagen zu haben, aber dennoch hat er in dieſer Periode — wenn auch nicht alle probablen Meinungen der einzelnen Autoren als ſolche anerkannt, ſo doch das probabiliſtiſche Syſtem befolgt und feſtgehalten. Alle die vier, bezw. fünf Auflagen der Moral, die in dieſem Zeitraume von Alfonſus herausgegeben wurden, beruhen denn auch auf dem probabiliſtiſchen Moralſyſtem. Dabei iſt allerdings unverkennbar und unleugbar, daß der Kirchenlehrer dem Probabilismus allmählig immer engere Schranken zog, bis er ſchließlich nur noch die äquiprobabiliſtiſche Regel als die allein berechtigte anerkannt hat.

3. Von dem Jahre 1762 an iſt Alfonſus Aequiprobabiliſt. Daß mit dieſem Jahre der Heilige ſein Moralſyſtem geändert hat, müſſen auch die Anhänger des Probabilismus zugeben. „Man kann,

schreibt Noldin (a. a. O. S. 86), nicht in Abrede stellen, daß der hl. Lehrer in seinen späteren Jahren den Aequiprobabilismus ausdrücklich gelehrt und mit Nachdruck verteidigt hat" [1]). Damals stellte Liguori zum erstenmal eine neue Formel auf, die opinio aeque vel fere aeque probabilis, und war von da an unermüdlich bestrebt, seinen Gegensatz zu der Lehre der Probabilisten zu betonen und (namentlich seit 1768) sein System dem der Jesuiten gegenüberzustellen. Seine Lehre, so betont er wiederholt und in der nachdrücklichsten Weise [2]), sei bezüglich des Probabilismus nicht die der Jesuiten, denn er gestatte nicht, der minus probabilis zu folgen, wie Busenbaum, La-Croix und fast alle Jesuiten thun (Br. 209 und sehr oft), er verteidige vielmehr den Satz, daß, wenn man die dem Gesetz günstige Meinung als probabler erkannt habe, man dieser folgen müsse, und er würde Skrupel haben, diejenigen Beicht hören zu lassen, welche der sicher als minder probabel erkannten Meinung folgen wollten. Es erschienen ferner auch die weiteren Auflagen der Moral ohne die Abhandlung des P. Zaccaria S. J., welche früher dem Werk vorausgeschickt war, da sie „nach dem neuen System wenig oder nichts mehr nützte, während sie früher zweckmäßig war, als der Heilige noch teilweise dem System der Probabilisten folgte" (Br. von 1776). Dagegen war das »Morale

1) Noldin sagt ebdas. S. 83: „Um das Jahr 1762 tritt in der Darstellung des Moralsystems eine Aenderung ein".

2) Angesichts der späteren, so klaren Aeußerungen des Heiligen über sein Verhältnis zu dem System der Jesuiten läßt sich „das schöne Zeugnis", das Alfonsus 1756 den Jesuiten als Moralisten ausgestellt hat, nicht (mit Cathrein, Pastor bonus 1896, S. 174) als „für ewige Zeiten ausgestellt" bezeichnen.

systema«, bezw. die »Dissertatio de usu moderato opinionis probabilis« beigefügt und der Heilige hat sein System des Aequiprobabilismus, wie er es selbst nannte [1]), endgiltig gebildet. „Während dreißig Jahren, so schreibt er 1773, habe ich über diesen Gegenstand unzählige Autoren, sowohl der strengeren als der milderen Richtung, zu Rate gezogen und zugleich Gott unabläſſig um Erleuchtung gebeten, damit ich bei Ausbildung meines Systems nicht irren möchte. Denn erſt habe ich mein System feſtgeſtellt." Der Kirchenlehrer hat alſo ſein System, ſeine Theorie geändert, darüber kann kein begründeter Zweifel beſtehen.

Der Heilige läßt uns auch nicht im Unklaren darüber, welche Umſtände ihn zu dieſem Syſtemwechſel bewogen haben. Vor allem war es die innere Ueberzeugung und die äußere Erfahrung, daß der Gebrauch der bloßen probabilis nur zu leicht zum Laxismus führe, führen könne, und dieſen Mißbrauch der Probabilität ſuchte er zu verhindern durch den Lehrſatz, daß man der probabilis nur dann folgen dürfe, wenn ſie gleich oder faſt gleich wahrſcheinlich iſt wie die opinio pro lege. Sodann blieb ſicher die innere Erfahrung, die Alfonſus in der Todesgefahr (1756) gemacht hatte, nicht ohne Einfluß auf die Aenderung ſeines Moralſyſtems. Ferner haben die rein äußerlichen Umſtände, wie das Verbot der Jeſuitenmoral, die Verfolgung der Geſellſchaft Jeſu und die daraus hervorgehende Furcht, daß wie in Portugal ſo auch in Neapel die alfonſianiſche Moral als jeſuitiſche verboten und die Kongregation des Heiligen

1) Homo ap. I, 75: Meum systema aequiprobabilis opinionis evidenter demonstrasse mihi suadeo.

unterdrückt werden könnte, wesentlich dazu mitgewirkt, daß Liguori sein neues System so oft und so nachdrücklich zu dem der Jesuiten-Probabilisten in Gegensatz stellte und die probabilistische Formel (der probabilis, bezw. certo minus probabilis pro libertate) durch die äquiprobabilistische ersetzte. Wenn aber auch Liguori durch diese äußeren Verhältnisse und Opportunitätsgründe wesentlich mitbestimmt wurde, seine Auffassung von der opinio certe probabilior pro lege so scharf von der der Probabilisten zu scheiden, so bezeichnet er doch selbst die Aenderung seines Systems als das Ergebnis ernster Erwägung und wissenschaftlicher Ueberzeugung. Am 31. März 1764 schon schreibt er an Remondini, daß er seine Behauptungen über die opinio aeque probabilis widerrufen werde, sobald er von der gegenteiligen Meinung überzeugt würde: diese seine Meinung aber verteidige er und bekenne sie vor Gott, weil er dafür halte, daß man ihr im Gewissen folgen müsse (Br. 124).

Aus den brieflichen Erklärungen des Heiligen ergibt sich somit, daß er wie in der zweiten Periode (1741—1762) wenigstens teilweise überzeugter Probabilist so in der dritten wahrhaft überzeugter Aequiprobabilist war. Dasselbe Resultat gewinnen wir aus anderwärts niedergelegten Aeußerungen. So sagt z. B. Alfons im »Homo apostolicus« I, 31, daß die meisten Moralisten des 17. Jahrhunderts den einfachen Probabilismus gelehrt hätten, daß er aber dieses System als ein laxes erlaubter Weise nicht annehmen könne: hanc sententiam (ut possit quis licite sequi opinionem etiam certe minus probabilem pro libertate) elapsi saeculi autores quasi communiter tenuerunt; at nos dicimus eam esse laxam

et licite amplecti non posse. In einem Rundschreiben an seine Ordensgenossen vom J. 1754 bemerkt Liguori sodann, daß er seine Moral zunächst für sie geschrieben habe; er verlange zwar nicht, daß man unbedingt seinen Ansichten folge, bitte aber, man möge, bevor man sie verwerfe, seine Gründe erwägen. Aber von seinem System gilt, was er 1769 an Blasucci schrieb: „Ich halte es für so gewiß, daß ich hier in der Diözese die Vollmacht zum Beichthören weder demjenigen gebe, welcher der gewiß weniger probablen Meinung folgen wollte, noch auch dem, welcher einem Pönitenten die Absolution verweigern wollte, welcher sich einer gleich probablen oder einer nicht sicheren, sondern nur vielleicht weniger probablen Meinung bedienen wollte“ [1]). In der Theorie, in seinem Lehrsystem war Alfonsus in der genannten Zeitperiode also Aequiprobabilist.

Nicht so leicht und bestimmt zu beantworten ist nun die andere wichtige Frage, ob der Heilige auch in praxi, bei Entscheidung der einzelnen Kasus das äquiprobabilistische System zur Anwendung gebracht hat.

Für die Lösung dieser Frage ist und bleibt in erster Linie maßgebend die letzte zu Lebzeiten des Kirchenlehrers erschienene, in Rom geprüfte und approbierte Ausgabe der Moraltheologie v. J. 1785, bezw. die achte v. J. 1779, da jene (neunte) nur ein Abdruck der letzteren ist. Von wesentlicher Bedeutung nun ist die Thatsache, daß in diesen Ausgaben der Moral Busenbaums Traktat de conscientia und Zaccarias Abhandlung über

1) Br. 209. Vgl. zwei ähnliche Aeußerungen bei Döllinger-Reusch, I, S. 436 A. 4.

die Kasuistik ganz weggelassen sind und dafür Liguoris Dissertatio de usu moderato opinionis probabilis d. h. das Systema morale (pro delectu opinionum, quas licite sectari possumus) v. J. 1763 eingefügt wurde. Außerdem ist an die Spitze der Moral das Monitum autoris ad lectorem gestellt, qui rogatur legere hanc praefationem pro intelligentia totius operis. In diesem Monitum wird das neue System erklärt. Von der (probabilistischen) Abhandlung des (Jesuiten) Zaccaria schrieb Alfons (im Dez. 1776 an Remondini): „sie dient nach meinem neuen durch das Monitum klargelegten Systeme wenig oder besser gesagt nichts, wie sie früher diente, als ich noch zum Teil dem System der Probabilisten folgte." Vgl. oben S. 85 f.

Von nicht geringerer Bedeutung scheint aber sofort die andere Thatsache zu sein, daß neben den genannten Aenderungen doch faktisch Busenbaums Text stehen blieb und die ganze Moral auf dem probabilistischen System aufgebaut ist. Liguoris Lieblingsautoren sind Probabilisten; die Grundsätze, nach welchen die „Entscheidungen" gegeben werden, scheinen die gleichen wie die des Probabilismus zu sein. Wenn der Kirchenlehrer auch in einigen Punkten der Freiheit keinen so großen Spielraum gestattet wie die Probabilisten, so kehren doch an unzähligen Stellen seiner Moral die ächt probabilistischen Ausdrücke und Argumente wieder, z. B. haec quidem sententia est probabilior, sed contraria est adhuc satis probabilis; probabilis est; utraque probabilis, sed prima oder secunda probabilior; satis probabilis est; negat probabilius Elbel, sed satis probabiliter Lugo u. s. f. [1])

1) Roldin a. a. O. S. 87 glaubt sogar zwei Fälle konstatiert

Ja, das ganze Moralwerk des Heiligen erscheint nach der Ausdrucks- und Begründungsweise so sehr auf dem probabilistischen System aufgebaut zu sein, daß man den Ausspruch begreiflich finden kann: „Wollte man demselben (dem Moralwerk) eine Abhandlung über den einfachen Probabilismus vordrucken, man brauchte mit alleiniger Ausnahme von vier oder fünf Antworten im ganzen Buch kaum ein Wort zu ändern“ [1]).

Befolgt also Alfons eine seinem Lehrsystem entgegengesetzte Praxis? Steht seine Moraltheologie mit ihren „Entscheidungen“ im Widerspruch mit seiner äquiprobabilistischen Theorie? Wir glauben diese Frage entschieden verneinen zu müssen. Denn dem Moralwerke ist eben nicht „eine Abhandlung über den einfachen Probabilismus vorgedruckt,“ — sondern das, wie der Heilige selbst sagt, „sein neues System klarlegende“ Monitum ad lectorem sowie das Systema morale pro delectu opinionum, quas licite sectari possumus, stehen an der Spitze desselben. Nun sagt Alfons in dem der Moral vorausgeschickten Monitum: „er wolle nicht alle Ansichten, die er nicht ausdrücklich verwerfe, als von ihm

---

zu haben, wo der Heilige eine sententia probabilis für die Freiheit einer certe et longe probabilior für das Gesetz gegenüberstelle. — Der »Promotor fidei« hat bei den Verhandlungen über L.'s Erhebung zum doctor ecclesiae konstatiert: passim affirmari, S. Alphonsum, licet in suo systemate probabilistis alienum, in solutione casuum tamen uti verum probabilistam sese adhuc gerere. Vindic. Alphons. Paris 1874, I, 128.

1) Roldin, Lit.Handweiser 1875, 107. — Vgl. Lehmkuhl, Zeitschr. f. kath. Theologie 1887, 358.

gebilligt angesehen wissen; er führe sie mitunter mit ihren Gründen und Vertretern an, damit der Leser sich selbst ein Urteil darüber bilden könne, welches Gewicht ihnen beizulegen sei. Wenn er eine Ansicht als die wahrere bezeichne, halte er die entgegengesetzte nicht für probabel, wenn er sie auch nicht ausdrücklich als improbabel verdamme. Wenn er eine Ansicht probabler nenne, wolle er die Ansichten, die er anführe, ohne ein Urteil über ihre Probabilität abzugeben, oder von denen er sage, er wage sie nicht zu verdammen, nicht als probabel bezeichnen, sondern das Urteil darüber Kundigeren überlassen. Wer aber wissen (observare) wolle, welches System nach seiner Ansicht **bei der Wahl unter den Meinungen** zu beobachten sei, möge die (in der Moral abgedruckte) Dissertatio de usu moderato opinionis probabilis d. h. eben das Systema morale Nr. 55 ff. lesen" [1]). In Nr. 56 der »Dissertatio« (ed. Le Noir I, 23) ist nun bestimmt

1) Monitum ad lect. in theol. moral. (ed. Le Noir) I pag. LXXXI: Caeterum, benigne lector, te admonitum volo, ne existimes me opiniones illas approbare, ex eo quod non reprobem; eas enim quandoque fideliter exponam cum suis rationibus et patronis, ut alii pro sua prudentia, cuius ponderis sint, adiudicent. Deinde advertas, quod cum aliquam opinionem veriorem voco, tunc contrariam non habeo ut probabilem, etsi non expresse ut improbabilem damnem. Insuper quando unam ex sententiis probabiliorem appello, nullo iudicio dato de probabilitate alterius, aut utor hoc verbo »non audeo damnare«, non propterea intellego eam probabilem dicere, sed iudicio prudentiorum remittere. — Si autem observare vis, quodnam systema tenendum ipse censeam circa moralium opinionum electionem, vide lib. I de conscientia probabili n. 55 et seq.

und klar gelehrt, daß man das Gesetz befolgen müsse, wenn die für dasselbe stehende Meinung sicher probabler (d. h. als solche erkannt) ist, und Nr. 57 ff., daß man die mildere Meinung befolgen dürfe, wenn beide Meinungen gleich wahrscheinlich sind.

Dieses »Monitum« mit seinem ausdrücklichen Hinweis auf das Moralsystem des Heiligen ist unseres Wissens bisher nicht oder wenigstens nicht hinreichend gewürdigt worden. Denn wir glauben, hierin eben den notwendigen Aufschluß zu erhalten, um den (scheinbar) bestehenden Widerspruch zwischen äquiprobabilistischer Theorie und probabilistischer Praxis des hl. Alfonsus lösen zu können. Fürs Erste nämlich ergibt sich uns daraus die wichtige Lehre: Alfons hat in der Moraltheologie den Text des Busenbaums beibehalten und deshalb könnte (müßte) es scheinen, als ob er da, wo er Busenbaum nicht widerspricht, dessen Ansichten billigte. Nun aber sagt uns der Heilige mit den bestimmtesten Worten, daß er die Meinungen, die er nicht ausdrücklich verwerfe, darum noch nicht auch billige. Also berechtigt die Thatsache, daß Liguori den Ansichten Busenbaums nicht entgegentritt, nicht zu der Schlußfolgerung, daß Alfons die Meinungen Busenbaums als von ihm gebilligt angesehen wissen will. Fürs Zweite erfahren wir aus dem »Monitum«: wer nach der Ansicht des Heiligen gemäß seines Systems unter den verschiedenen Meinungen sich eine sichere Norm für das sittliche Handeln (also in praxi) wählen wolle, solle sein Moralsystem, wie es seinem Moralwerke vorangestellt ist, nachlesen. Dieses Moralsystem aber verbietet die Befolgung der certo minus probabilis, bezw.

fordert, daß man sich nach der äquiprobabilistischen Formel richten muß. Wer also nach dem hl. Alfonsus unter verschiedenen Meinungen sicher wählen will, darf nicht der certo minus probabilis, sondern muß der aeque (vel aeque) probabilis folgen, d. h. nicht probabilistisch, sondern äquiprobabilistisch entscheiden. Fassen wir wieder diese Prämissen, bezw. diese Schlußfolgerungen zusammen, so ergiebt sich uns die Konklusion: der hl. Kirchenlehrer stellt in seiner Moraltheologie die einzelnen verschiedenen Meinungen zusammen, prädiziert sie als probabilis, satis probabilis, probabilior, longe vel certo probabilior u. s. w., aber er löst und entscheidet damit die vorliegenden Gewissensfälle nicht, sondern sein Schüler, bezw. Leser hat die Aufgabe, gemäß des Systems — systema circa moralium opinionum electionem (lib. I de conscientia n. 55 u. ff.) — unter den einzelnen Meinungen — äquiprobabilistisch — zu wählen. In diesem Sinne aufgefaßt hat die der Moraltheologie vorausgeschickte Abhandlung über das Moralsystem des hl. Alfons nicht bloß einen Sinn, sondern auch ihre richtige Beziehung zu dem Moralwerke selbst. Mit dieser unserer Auffassung stimmen nicht bloß die vielen Erklärungen des Heiligen, daß er die opinio certo minus probabilis (auch in seiner Moraltheologie) verwerfe [1]), eben weil sie certo minus probabilis ist, und daß er nur diejenige Meinung als wahrhaft probabel anerkenne, welche von gleicher oder fast gleicher Kraft wie die entgegengesetzte zu Gunsten des Gesetzes sei [2]), sondern auch

1) Vgl. Ter Haar, de syst. morali, p. 75, 2.
2) Dell' uso mod. c. 5 n. 25.

die kleineren Schriften desselben, besonders der »Homo apostolicus« überein.

Auch diese Schriften kommen außer der großen Moral hier in Betracht, indem sie für die Aenderung des früheren alfonsischen Systems Zeugnis ablegen. Wie bekannt ist, hat Alfons die in der zweiten Auflage der Moral vorgetragenen Meinungen in seinen kleineren Werken modifiziert, die betreffenden Stellen aber in den folgenden Auflagen der Moral zu ändern vergessen [1]). Ebenso ist bekannt, daß Liguori über manche Fragen in den kleinen Schriften eine bestimmte Ansicht vorträgt, die er in der großen Moral (eben nach den Bestimmungen des »Monitum«) unentschieden läßt [2]).

Der Heilige hat in seinen Briefen wiederholt das Bedauern ausgesprochen, Busenbaums Text gewählt, bezw. beibehalten und nicht eine eigene selbständige Moral geschrieben zu haben, — noch im Sommer 1776 dachte er daran. Mangel an Zeit und schließlich an Kraft hat die Ausführung des Planes verhindert. Es ist dies um so mehr zu bedauern, weil einmal der Aequiprobabilismus gegenüber der probabilistischen Theorie einen wesentlichen Fortschritt bedeutet, indem er die Entscheidung der vernünftigen Ueberlegung zuweist und die Gewissensfälle durch eine verständige und praktisch brauchbare Methode löst [3]), sodann weil der hl. Alfonsus durch eine konse-

1) Vgl. Döllinger-Reusch, I, 441.

2) Vgl. P. Haringer, bei Döllinger-Reusch I, 441, A. 1.

3) Obwohl auch der Aequiprobabilismus zugeben muß, daß die eine Ansicht gewiß wahrscheinlicher sein kann und zugleich doch die andere Ansicht ebenso gewiß noch wahrscheinlich ist, so genügt doch nach seiner Grundidee zur Sittennorm, für das sittliche

quente praktische Durchführung seiner in dem »Systema morale« grundgelegten Theorie von der aequeprobabilis vermöge seiner jetzt anerkannten Autorität [1]) den endlosen Moralstreitigkeiten ein Ziel gesetzt hätte.

Ziehen wir nun aus unserer Untersuchung der historisch-chronologischen Entwicklung des alfonsianischen Moralsystems das Fazit, so ergibt sich uns folgendes Schlußresultat: Alfons von Liguori ist keineswegs zeitlebens Probabilist gewesen. Eine kurze Zeit hat er zuerst das probabilioristische System verteidigt. Siehe das Nähere darüber bei Döllinger-Reusch, I, 412 f. Von 1741 bis 1762 war er wahrer, aber nicht ganz überzeugter Probabilist in Theorie und Praxis. Durch äußere und innere Erfahrungen, namentlich aber durch die gewisse Ueberzeugung, daß die bloße Probabilität keine sittlich erlaubte Handlungsnorm sein könne, bewogen verurteilte er von 1762 an die probabilistische Formel und blieb bis zu seinem Lebensende 1787 überzeugter Aequiprobabilist. Wenn Alfonsus den Grund-

---

Handeln nicht die bloße, wenn auch noch so gut begründete Probabilität, sondern einzig und allein die (direkt oder indirekt erlangte) subjektive moralische Gewißheit. Vgl. Alfonsus, theol. moral. I lib. de conscient. n. 58.

1) Es sei daran erinnert, daß Liguori bis zum Jahre 1863 allgemein als Aequiprobabilist angesehen wurde, sowie an die Worte des Heiligen: „ich bin nicht der Mann, der Gesetze macht; wo es sich aber um Meinungen handelt, welche die Kirche nicht verworfen hat, ist jeder berechtigt, seine Ansicht zu verteidigen". Vgl. Scavini, theol. moral. tr. 3 n. 531. Auch geben beide Parteien zu, daß die drei Approbationsdekrete, wie es ja in der Natur der Sache liegt, nicht positiven oder dogmatischen, sondern nur negativen Charakter haben.

gedanken des probabiliſtiſchen Syſtems auch für die opinio aeque vel fere aeque probabilis unverrückt feſtgehalten hat, ſeinem ganzen Syſtem entſprechend feſthalten mußte, ſo hat er doch dem Probabilismus gegenüber den prinzipiellen Grundſatz gewahrt, daß die der certo probabilior entgegengeſetzte wenn auch an und für ſich oder theoretiſch als noch probabel erſcheinende Meinung doch praktiſch nicht als Handlungsnorm gewählt werden darf. Darin ſehen wir ein weſentliches Verdienſt des Aequiprobabilismus [1]).

1) Dieſe Abhandlung iſt ſeit Mai vorigen Jahres niedergeſchrieben. Seitdem ſind wieder einige Aufſätze über das Moralſyſtem erſchienen von P. Janſen, „Probabiliſtiſche Beweisführung", Jahrbuch f. Philoſ. und ſpekul. Theol. 1896 (X), 483 ff.; von P. Noldin, „Aequiprobabiliſtiſche Beweisführung", Zeitſchr. f. kathol. Theol. 1896, 670 ff., und wiederum von Janſen, „Zur Fixierung der Probabilismusfrage", Jahrb. f. Phil. u. ſpek. Theol. 1896 (XI), 176 f. Es dürften dieſe Artikel als ein Schritt zur Einigung der ſtreitenden Parteien bezeichnet werden. Janſen verwertet in gleicher Weiſe wie wir das »Monitum ad lectorem« und ſagt: Die Abhandlung des Moralſyſtems von 1763 paſſe zur Moral des Heiligen; es handle ſich in derſelben nicht um das Syſtem, ſondern um die Praxis, welcher von den bezeichneten Meinungen man folgen müſſe; „das Moralwerk giebt als ſolches eigentlich die notae propositionum an; das Syſtem entſcheidet, wie man ſich bezüglich der Wahl jener gekennzeichneten Meinungen verhalten ſoll. Die einzelnen Lehrmeinungen des Heiligen, die einzelnen Bezeichnungen als probabilis, satis probabilis u. ſ. w. ſind nicht die Frucht des Syſtems, ſie ſind der Stoff, worauf das Syſtem angewendet werden muß" (am 1. Orte, S. 487—89; am 2. Orte S. 182). Auch weiſt Janſen mit Recht darauf hin, daß ſich die modernen Aequiprobabiliſten derſelben Redeweiſe bedienen, z. B. Aertnys, Marc u. a., ohne Probabiliſten zu ſein. — Noldin weiſt Janſens Auffaſſung zurück, aber ohne ſie zu widerlegen (a. a. O. S. 682 f.).

4.

Der Reim im hebr. Texte des Ezechiel.

Von Prof. Dr. Pet. Schmalzl in Eichstätt.

Bei Lektüre des Ezechiel fiel mir in Kap. 7 des hebr. Textes der Gleichklang auf, den mehrere Worte mit einander haben. Dies veranlaßte mich, den ganzen Text des Ezech. auf den Reim zu untersuchen, und ich glaube feststellen zu dürfen, daß Ezech. den Reim in seinem ganzen Buche, einzelne textkritisch unsichere Partien ausgenommen, in einer eigenen Weise in Anwendung gebracht habe, und daß seine Worte 33, 32: „Du bist für sie wie ein liebliches Lied, mit schöner Stimme und gutem Spiel vorgetragen“ (Vulg.: es eis quasi carmen musicum, quod suavi dulcique sono canitur) — wohl auch auf den Reim (LXX: *εὐαρμόστου*) mitbezogen werden dürfen. Da bei Ezechiel oft in einem Verse sehr viele reimfähige Silben vorkommen, so ist es manchmal sehr schwierig, die Reime in einer unserer modernen Anschauung entsprechenden Weise zur Darstellung zu bringen. Ich habe für diesen Zweck folgendes System [1]) in Anwendung gebracht:

1) Bezüglich der Aussprache der Konsonanten ist zu beachten, daß mit den neueren Juden das aspirierte t wie s (vgl. das eng-

1. Die Reimſilbe iſt nicht immer in der Endſilbe des Wortes, ſondern manchmal auch in der betonten vorletzten, oder bei den Anfangsworten einer Verszeile auch in den Anfangsſilben (Alliteration) zu ſuchen; z. B.

16,45: bath 'immekh
'att go'eleth 'ishah
ubhanêha
wa'aḥoth 'aḥothekh
'att 'asher ga'alu

2. Die beiden ſich entſprechenden Reimſilben ſind nicht immer (nach Art unſerer Reime) am Ende, ſondern oft auch am Anfange zweier Verszeilen angebracht. Häufig kommt es auch vor, daß einer am Ende der Verszeile ſtehenden Reimſilbe eine gleichklingende entſpricht, die am Anfange oder in der Mitte derſelben Verszeile, oder die am Anfange einer vorhergehenden oder nachfolgenden Verszeile ſteht. Darnach kann man bei Ez. folgende Arten des Reimes unterſcheiden:

---

liſche weiche th) zu ſprechen iſt, ſo daß es mit andern Ziſchlauten gereimt werden kann, ferner das aſpirierte b wie v. Auf »m« auslautende Silben werden oft mit ſolchen gereimt, die auf »n« ausgehen, was ſich daraus leicht erklärt, daß zwiſchen beiden Buchſtaben nur eine ſehr geringe Lautdifferenz beſteht, und das hebr. »m« am Wortende ſehr oft im Aramäiſchen in »n« übergeht (Ezech. ſchrieb in Chaldäa). — Bei der Tranſkription in den folgenden Beiſpielen wurden die 6 aſpirierten Buchſtaben durch hinzugefügtes »h« ausgedrückt, Zajin mit z, Sade mit s, Samekh mit s, Sin mit ś, Schin mit sh, Cheth mit ḥ. Die Vokale wurden nach ihrer verſchiedenen Quantität nicht eigens unterſchieden, da der hebr. Text jeden Augenblick eingeſehen werden kann; Schwa wurde mit e ausgedrückt, wenn es eine Silbe erſetzt, oder mit ', wenn die Silbe nicht zu leſen iſt; doch wurde dieſer Unterſchied nicht immer ſtreng durchgeführt.

a) Endreime, d. h. beide Reimsilben stehen am Ende zweier Verszeilen; z. B.

32,16: qina hi'w'qon'nuha
b'thokh haggojim
teqonêña 'othah
'al Miṣrajim
we'al kol hamonah
teqonêña 'othah
n'um 'adonaj 'lohim

b) Anfangsreime, d. h. die beiden entsprechenden Reimsilben stehen am Anfange zweier Verszeilen, die manchmal auch noch mit Endreimen versehen sind: z. B.

30,13: w'ha'bhadh*ti* gillul*im*
w'hishbat*ti* 'elil*im*
minnoph wenas'i'
me'ereṣ miṣrajim
lo' jihje 'odh w'nathatti
jir'a b'ereṣ miṣrajim

11,8: ḥerebh jere'them
w'ḥerebh 'abhi' 'lêkhem
n'um 'adonaj jah

9: w'hoṣêthi 'ethkhem
mittokhah
w'nathatti 'ethkhem
b'jadh zarim
w*as'iti bakhem
shephaṭim

c) Binnenreime, wenn in derselben Verszeile zwei Silben sich auf einander reimen oder gleichen Klang haben; z. B.

18,16: we'ish lo' hona
ḥabhol lo' ḥabhal
ughezela lo' gazal
38,12: lishl*ol* shal*al*
welabhoz b*az*
l'hashibh jadh'kha'al
ḥorabhoth noshabhoth

d) Kreuzreime, d. h. Anfangs- und Endreime korrespondieren übers Kreuz nach der Formel $\begin{matrix} a \ldots b \\ b \ldots a \end{matrix}$; z. B.

18,20: b*en* lo' jis's'a' ba'awon ha'*ab*h
w'*ab*h lo' jissa' ba'awon habb*en*

e) Oft entspricht dem Endreim einer Verszeile ein Anfangsreim in einer vorhergehenden oder folgenden Zeile; man könnte folgende Formen unterscheiden:

α) $\begin{matrix} a \ldots b \\ b \ldots c \end{matrix}$, d. h. das erste Wort der nächsten Zeile enthält die Reimsilbe; z. B.

39,23*b*: wa'astir panaj meh*em*
wa'ett'n*em* b'jad ṣarêhem
wajjipp'lu baḥerebh kull*am*
24: k'etum'at*am* uk'phish'êhem
'as'ithi otham
wa'astir panaj mehem.

β) Die Formen: $\begin{matrix} a \ldots b \\ c \ldots a \end{matrix}$ oder $\begin{matrix} a \ldots b \\ c \ldots b \\ d \ldots a \end{matrix}$ oder $\begin{matrix} a \ldots b; \\ c \ldots d \\ b \ldots d \end{matrix}$

z. B.

7,15: haḥerebh baḥ*us*
w'h*adde*bher w'har$_a$'abh
mibbajith 'sher bass*ade*
baḥereb jam*uth*

wa'sher ba'ir bara'abh
w*adhe*bher jokhelenn*u*
*u*phaleṭu . . . .

33,31: wejabho'*u* 'elêkha
kimbo' '*am*
wejeshebh*u* l'phanêkha
'*am*mi vesham'*u*
'eth debharêkha
w'otham lo' ja'aṣu
ki 'aghabh*im*, b'phih*em*
h*em*ma 'oṣ*im*
'aḥarê biṣ'am libbam hol*ekh*
w'hinn*ekh*a lahem
keshir 'aghabhim

Bei dieſer Art von Reimen kommt es ſehr oft vor, daß dem Endreim einer Verszeile zwei Anfangsreime entſprechen, von denen der eine in einer vorhergehenden Verszeile, der andere in einer nachfolgenden ſteht; oder auch, daß zwei ſehr weit von einander abſtehende Endreime durch einen gleichen Anfangsreim einer dazwiſchen liegenden Verszeile mit einander verbunden werden. So verbinden ſie, wie mit einer Kette, oft mehrere Verszeilen und Strophen miteinander. Man könnte ſie deshalb Kettenreime nennen, wenn dieſer Name in der deutſchen Poetik nicht etwas anderes bezeichnen würde, vielleicht beſſer „Kettenſtabreime", weil ſie ſich nach Art der Stabreime oft durch mehrere Zeilen hindurchziehen; z. B.

30,12: wenathat*ti* Je'orim ḥarabha
umakhar*ti* 'eth ha'areṣ b'jad ra'*im*
wah'shimmot*hi* 'ereṣ umelo'ah
b'jad zar*im*'ani Jahwe dibbar*ti*

13: ko 'amar 'adonaj Jahwe
weha'abhadh*ti* gillul*im*
wehishbat*ti* 'elilim min Nof ve-
nas'i' me'ereṣ miṣraj*im*
lo' jihje 'od wenathat*ti*
jir'a be'ereṣ miṣraj*im*

f) Zu beachten iſt auch, daß da, wo die Anfangs- und Endreime fehlen, gleich- oder ähnlichlautende Silben in derſelben Zeile und in benachbarten mehrfach wiederkehren, ähnlich den Stabreimen; ich will dieſe Reime, wenn ſie gleich von den eigentlichen Stabreimen etwas verſchieden ſind, der Kürze wegen „Stäbe", „Stabreime" nennen; z. B.

15,3c: ja*th*ed l*ith* l*oth*
'*al*aw k*ol* k*el*i

16,40: w'he'*el*u '*al*ajikh qah*al*
w'ragh*em*u 'othakh ba'abh*en*

21,19*b*: w'hakh k*aph* 'el k*aph*
w'hikk*aphel* ḥ*are*bh
sh*el*ishitha ḥ*are*bh ḥal*al* — im
hi' ḥ*are*bh ḥal*al* haggadh*ol*

Viele Reime ſind bei Ezechiel identiſche, d. h. es wird daſſelbe Wort auf ſich ſelbſt gereimt; oft kommen auch unreine Reime vor; ḥereb wird auf aph, ab (ſcheint ḥarw geſprochen worden zu ſein), 'ereṣ ('arṣ) auf as, ash, ath gereimt. Da im Texte oft mehr reimfähige Silben vorkommen, als für die Zeilen einer Strophe notwendig ſind, ſo iſt die Möglichkeit gegeben, die Zeilen und Strophen manchmal auch noch anders zu geſtalten, als es in den hier gegebenen Beiſpielen geſchehen iſt.

Anmerkung der Redaktion. In dem von Herrn Prof. Schmalzl uns vorgelegten Manuskripte waren die von dem Autor entdeckten Grundzüge des Reimes bei Ezechiel durch zahlreiche Beispiele belegt. Zu unserm aufrichtigen Bedauern mußten wir der typographischen Schwierigkeiten halber auf den Abdruck dieser sehr lehrreichen Belegstellen verzichten und die oben mitgeteilte Auslese an deren Stelle setzen.

II.

Rezensionen.

1.

Realencyklopädie für protestantische **Theologie und Kirche** unter Mitwirkung vieler Theologen und Gelehrten in dritter verbesserter und vermehrter Auflage herausgegeben von D. **Albert Hauck**, Prof. in Leipzig. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896. I. Bd., 800 S.

Im Jahrgange 1877 S. 333 ff. habe ich das erste Heft der zweiten Auflage der protestantischen Realencyklopädie, her. von Herzog und Plitt, zur Anzeige gebracht. Jetzt liegt mir der erste Band der dritten Auflage zur Besprechung vor. Die zweite Auflage hat sich als eine durchgängig verbesserte und vermehrte eingeführt, die dritte läßt das „durchgängig" weg, hat aber an Umfang und Gehalt zugenommen. Hat sich dieses gelehrte Werk bereits zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel des litterarisch thätigen Theologen und zu einem beliebten Nachschlagewerk gemacht, so wird es in der neuen Auflage sicher immer größere Anerkennung finden. Denn sind auch nicht alle Artikel in gleicher Weise bis auf die neueste Entwicklung der Fragen fortgeführt, so gilt dies doch von den wichtigeren Artikeln. Beispielsweise nenne ich die Apokryphen, das Abendmahl, die Apologetik, die Apostellehre, das Apostolikum, Aegypten, Albrecht von Preußen, Anglikanische Kirche u. a. Daß die konfessionelle Polemik öfter eine Rolle spielt, ist von vornherein zu erwarten. Darunter verstehen wir natürlich nicht die wissenschaftliche Kontroverse mit der katholischen Lehre, die unver-

meidlich ist, sondern einzelne Ausfälle, welche vom protestantischen Standpunkte aus über katholische Dinge aburteilen. Die stärkste Stelle findet sich im Artikel „Aberglaube". Sie ist wörtlich aus der zweiten Auflage herübergenommen, wie sie in dieser Zeitschrift a. a. O. S. 339 f. abgedruckt ist. Auch der von H. von Schulte verfaßte Artikel „Altkatholizismus" kehrt den Gegensatz etwas stark hervor. Über einzelne Bemerkungen im Artikel „Abendmahl" gehe ich hinweg, bemerke aber, daß sowohl der biblische (Cremer), als der dogmengeschichtliche (Loofs) Teil mit großer Erudition geschrieben sind. Cremer findet in der Einsetzung ein Opfer, Loofs in der Anwendung des Opferbegriffs auf das Abendmahl den ersten verhängnisvollen Schritt auf der Bahn der Leidensgeschichte, als welche er die Geschichte des Abendmals charakterisiert. In dem Artikel „Apologetik" ist eine ziemlich ausführliche Geschichte der Disziplin gegeben. Die katholische Apologetik ist aber, wie auch sonst die katholische Litteratur, stiefmütterlich bedacht. Sonst könnte nicht das allgemeine Urteil gefällt werden: „Die katholische Apologetik bleibt fast durchweg in der Scholastik stecken, d. h. sie entbehrt einer klaren Formulierung der apologetischen Aufgabe, einer deutlichen Erkenntnis des Beweisbaren, einer sicheren erkenntnistheoretischen Grundlage, daher einer rationalen Methode." Über die Methode des Verf. sei nur bemerkt, daß er dafür spricht, die Glaubenslehre der Apologetik vorangehen zu lassen. Doch wollen wir uns nicht länger mit Rekriminationen aufhalten, wir können nur wiederholen, daß in diesem Werke das Ergebnis emsiger wissenschaftlicher Arbeit, aber auch die Frucht moderner Kritik niedergelegt wird. In beiden Beziehungen wird es sich Berücksichtigung verschaffen. Schanz.

2.

1. Geschichte des **Alten Testaments** mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. Von Dr. **Aemilian Schöpfer**, Prof. an der fürstbisch. theolog. Diözesan-Lehranstalt in Brixen. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. Fürstbischofs von Brixen. Brixen, Verlag der Buchhandlung des kathol.-polit. Preßvereins 1895, XI, 560 S.
2. **Bibel und Wissenschaft.** Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der biblischen Urgeschichte: Hexaëmeron, Sintflut, Völkertafel, Sprachverwirrung. Zugleich als Antwort auf den Artikel: „Grundsätzliches zur katholischen Schriftauslegung" von Dr. Fr. Kaulen im „Literarischen Handweiser" 1895 Nr. 4 u. 5. Von Dr. **Aemilian Schöpfer.** Mit Approbation des hochw. Fürstbischofs v. Brixen. Brixen, daselbst 1896. VIII, 279 S.

1. Wir haben die beiden Halbbände dieses Werkes Jahrg. 1894 S. 147 ff., 1895 S. 320 ff. anerkennend zur Anzeige gebracht. Die allgemeine günstige Aufnahme, welche das Werk gefunden hat, weil es wirklich einem katholischerseits längst gefühlten Bedürfnisse entgegenkam, hat bereits nach Jahresfrist das Erscheinen einer neuen Ausgabe nötig gemacht. Da der zweite Halbband noch nicht einmal ausgegeben war, als diese Auflage vorbereitet wurde, so blieb derselbe unverändert. Der erste Halbband ist von S. 257 an ebenfalls mit der ersten gleichlautend; im Vorausgehenden sind kleinere Aenderungen und Verbesserungen vorgenommen worden. Insbesondere ist die Stellung zur Encyklika Providentissimus genauer dargestellt. Im Uebrigen können wir aber nur unser früheres Urteil wiederholen.

2. Unterdessen hat aber das Werk einen scharfen Angriff von seiten des in der Exegese rühmlichst bekannten Prof. Kaulen erfahren. Derselbe war einerseits dagegen gerichtet,

daß man die modernen Kontroversen in den theologischen Unterricht hineintrage und dadurch der Jugend die Freude am Worte Gottes verderbe, kehrte sich aber andererseits prinzipiell gegen den Standpunkt der „freieren Auffassung", weil durch Konzessionen an die ungläubige Wissenschaft der Glaube geschädigt werde. Auch wer nicht auf demselben Standpunkte mit H. Kaulen stand, konnte ihn begreifen, denn ein in den Grundsätzen der traditionellen Methode ergrauter Gelehrter und Lehrer muß sich vielfach angeekelt fühlen von der Bodenlosigkeit der heutigen Kritik und des modernen Unglaubens und von der Leichtfertigkeit, mit welcher oft die heiligsten Gegenstände behandelt werden. Dennoch aber wird eine genauere Untersuchung zeigen, daß auch die moderne Wissenschaft nicht ganz umsonst arbeitet. Niemand wird bestreiten können, daß seit Kopernikus und Galilei bis auf R. Mayer und Helmholtz die Kenntnis der Natur in ungeahnter Weise gefördert, daß durch die Fortschritte der Philologie, Geschichte und Archäologie unser geschichtliches Wissen ungemein erweitert worden ist. Wie weit die Forscher gläubig oder ungläubig waren oder sind, das ist ihre Sache, unsere Sache aber ist es, die Wahrheit anzuerkennen, wo wir dieselbe finden. Wenn nun auch die positivsten Exegeten und Dogmatiker alles gern aus anderen Gebieten entlehnen, was zur Bestätigung der Offenbarungswahrheit und der hl. Geschichte dienen kann, so ist damit prinzipiell anerkannt, daß man auf die ungläubige Wissenschaft hört; also wäre es auch verfehlt, wenn man die weniger bequemen Resultate der Forschung von vornherein ablehnte oder sehr wahrscheinliche Erklärungen, welche, wie die Geschichte der Wissenschaften zeigt, eines Tages zur Gewißheit erhoben werden können, ignorierte. Das moderne Geistesleben ist in zu weite Schichten gedrungen, als daß man ungestraft davon Umgang nehmen dürfte, die Gefahren der Wissenschaft für den Glauben sind zu zahlreich, als daß man sich nicht da-

gegen ſchützen müßte. Dies gilt aber beſonders für die reifere Jugend, welche mit Begeiſterung in die Hallen der Wiſſenſchaft tritt, und im höchſten Grad von derjenigen Jugend, welche einſt in der Welt den eigenen Glauben verteidigen, den Glauben der ihr Anvertrauten beſchützen und ſtärken ſoll. Dieſer Auffaſſung huldigte ſchon das Altertum und das Mittelalter, ihr ſprechen auch kirchliche Anordnungen das Wort, ſie iſt heutzutage durch die Verhältniſſe geboten.

Viel neues konnte daher der Verf. zu ſeiner Verteidigung nicht beibringen. Aber er verſtand es, ohne irgendwie zu verletzen, dogmatiſch und exegetiſch die leitenden Grundſätze in klarer und überſichtlicher Weiſe darzuſtellen, ihre Anwendung in den verſchiedenſten Disziplinen zu zeigen und die Folgerungen für die Gegenwart zu ziehen. Daß er in der Dispoſition und in der Darſtellung dem Kaulenſchen Artikel Schritt für Schritt folgt, hat dem einheitlichen Charakter des Buches etwas geſchadet, war aber in der Polemik unvermeidlich. Da die Hauptpunkte im Titel aufgezählt ſind, ſo verzichte ich auf eine Zuſammenſtellung. Ebenſo wenig will ich auf Einzelheiten eingehen, wo die Meinungen ja immer etwas verſchieden ſein können. Daß ich im weſentlichen dem Verf. zuſtimme, wird niemand verwunderlich finden, der meine in erſter Linie dieſem Grenzgebiet gewidmete litterariſche Thätigkeit einigermaßen kennt. Nur Eines möchte ich noch beifügen. Es iſt in neuerer Zeit üblich geworden, jeden katholiſchen Gelehrten, der aus wiſſenſchaftlichen Gründen und aus den beſten Abſichten mitunter ſich gezwungen ſieht, die ausgetretenen Geleiſe der alten Heerſtraße philoſophiſcher und naturwiſſenſchaftlicher Spekulationen zu verlaſſen, als eine Art Abtrünniger, einen Störefried im Konzert der einſtimmigen Sänger zu betrachten und zu bezeichnen. Dies kommt häufig daher, daß es bequemer iſt, mit der großen Menge zu gehen, und ſchwer, liebgewonnene Meinungen zu ändern. Würde man ſich mehr darnach umſehen,

was ringsum in der Welt vorgeht, so würde man froh sein, daß andere auch außerhalb der offiziellen Kreise ihre Stimme geltend zu machen suchen. H. Prof. Kaulen kenne ich übrigens zu gut und schätze ihn zu hoch, als daß ich ihn mit solchen Männern zusammenstellen wollte. Schanz.

3.

1. Dr. **Anton Scholz**, Prof. a. d. k. Univ. Würzburg, **Commentar zum Buch Tobias.** Würzburg-Wien, Wörl 1889. 8°, VIII, 172 S.
2. — „ —, **Commentar über das Buch „Esther"** mit seinen „Zusätzen" und über „Susanna". Würzburg-Wien, Wörl 1892. 8°, XXXVIII, 182, CVIII S.
3. — „ —, **Commentar über das Buch Judith** und über Bel und Drache. 2. umgearb. Auflage. Würzburg, Wörl 1896. 8°, XL, 233, CL S.

Diese 3 Kommentare dienen dem Nachweis für eine durch Prof. Scholz seit Jahren vertretene Hypothese von weittragender theologischer und litterargeschichtlicher Bedeutung. Den Gedanken dieser Hypothese — falls und soweit wir die in den Kommentaren zerstreuten Darlegungen des Verf. richtig verstanden haben — suchen wir zunächst zu skizzieren: Im Laufe der letzten vorchristlichen Jahrhunderte nahm die prophetische Litteratur des gläubigen Judentums eine eigentümliche Form an: sie kleidete sich in das Gewand der Allegorie. Diese Art von Prophetie unterschied sich von der Redeweise der älteren Propheten durch ein Doppeltes: einmal bewegte sie sich durchgängig in verhüllten Ausdrücken, die ihren stehenden Sinn für das Verständnis des eingeweihten Lesers hatten. Aehnliches findet sich ja auch in der älteren prophetischen Litteratur, wo z. B. „Meer" die Völker, „Berg" das messianische Reich u. s. w. bedeuten kann, aber der Gebrauch dieser verhüllenden Decknamen ist dort

nicht so ausgebreitet, wie in dieser späteren Litteratur. Zweitens, und das ist der Hauptunterschied, weissagt diese spätere Prophetie Künftiges nicht als solches, sondern unter dem Bilde der Vergangenheit, d. h. die Prophetie nimmt die Form der Geschichte an, und der unkundige Hörer oder Leser könnte die prophetische Form mißverstehen und das, was Weissagung sein sollte, für Geschichte nehmen. Der Inhalt dieser prophetischen Litteratur war durchgängig messianisch, sie setzte das von Ezechiel in seinem großen Gesichte über Gog, den König von Magog, seinen Kriegszug und seinen Untergang eingeleitete Thema unter wechselnden Formen fort, nur mit dem Unterschiede, daß bei Ezechiel die Weissagung Zukünftiges ankündigt, in dieser späteren nachezechielischen Prophetie aber die Form durchweg erzählend ist. Die Heimat dieser allegorischen Prophetie war der Osten: vorzugsweise unter der babylonischen Judenschaft lebten die prophetisch inspirierten Autoren der hier in Betracht kommenden Schriften. Schließlich wurden die nach und nach entstandenen prophetischen Schriften in einer größeren Sammlung vereinigt, welche den Titel führte „Prophetie des Habackuk", wobei der Name Habackuk nicht als Personenname, sondern appellativisch gemeint war, so daß dieser Name „Titel einer Sammlung von prophetischen Midraschim war, welche von der endlichen Bekehrung Israels und von dem Kampfe Gog's gegen das messianische Reich und von dessen Untergang handelte" (Esther S. 138). Zu dieser Sammlung gehörten vor allem die Bücher Esther, Judith, Tobias, Daniel, „und vielleicht auch noch eine Reihe anderer Schriften, wie Nahum, Jonas, Joel, Habackuk, Abdias, Malachias, Hoheslied, Klagelieder, Koheleth, Gebet des Manasse" (Esther a. a. O.). Bis auf die Zeit Christi hin blühte diese Art von Prophetie, und ihr eigentlicher Sinn, als Weissagung, nicht als Geschichte, ward verstanden. Aber bald nachher entschwand der Synagoge das Verständnis dieser Art von

Prophetie, so daß sie einen Teil dieser Litteratur, wie Judith, Tobias u. s. w. als angeblich nichtkanonisch fallen ließ, während die Kirche unentwegt an dem Standpunkte festhielt, den die Synagoge zur Zeit Christi eingenommen hatte. So blieb die kanonische Würde dieser Schriften in der Kirche zwar gewahrt, aber ihr ursprünglicher Sinn wurde allmählich auch von der christlichen Theologie verkannt — die patristische Zeit fing an, sie für Geschichte zu halten.

Es braucht in Beurteilung dieser Hypothese nicht erst hervorgehoben zu werden, daß dieselbe, falls sie sich bewahrheitet, nicht bloß für das Verständnis der sog. deuterokanonischen Bücher, sondern insbesondere auch für das des Hohen Liedes und des Buches Daniel ganz neue Gesichtspunkte eröffnet, indem sie zumal das Hohelied, dessen allegorisch-prophetischer Charakter längst erkannt und anerkannt war, aus seiner isolierten Stellung loslöst und es einer ganzen Reihe gleichartiger Schriften eingliedert, freilich aber damit auch die salomonische Abfassung negiert. Was ist nun über die Hypothese selber zu urteilen?

Die Grundidee der Scholz'schen Hypothese scheint uns richtig zu sein, sowohl nach der theologischen als nach der litterargeschichtlichen Seite. In theologischer Hinsicht klärt die Hypothese den Zusammenhang auf zwischen den vorexilischen und exilischen Propheten einerseits und den zahlreichen prophetisch begnadigten Persönlichkeiten anderseits, die nach dem Zeugnisse des N. T. an der Wiege des Christentums standen. Soll das Prophetentum von Malachias an bis auf Johannes den Täufer gänzlich erloschen gewesen sein? Die bisherige Auffassung nahm dies an. Ganz anders dagegen erscheinen die letzten 3 vorchristlichen Jahrhunderte im Lichte der Scholz'schen Hypothese. Nicht erloschen war die prophetische Gabe, und nicht erstorben das prophetische Schriftentum, vielmehr war gerade diese Periode fruchtbar an prophetischen Gesichten über das Reich des

kommenden Erlösers, nur die Form der prophetischen Darstellung war eine andere geworden, die Prophetie der nachexilischen Zeiten bewegte sich fast durchaus in allegorischer Sprache.

Nicht weniger ansprechend ist die Hypothese von der litterargeschichtlichen Seite aus betrachtet. Denn die litterarische Geschichte der beiden großen Nationen, mit denen das Judentum im Exil und nach dem Exil vertraut werden mußte, bietet sprechende Analogien. Die Babylonier sowohl als die Perser haben in ihrer Litteratur eine Art von Geheimsprache gekannt. Die assyrisch-babylonische Keilschrift mit ihrem polyphonischen Charakter und das allerdings jüngere Pehlewi, dessen Texte aramäisch geschrieben, aber persisch gelesen wurden, beruhen schließlich auf demselben Prinzip, dem in der jüdischen Litteratur die Allegorie dienen sollte — auf dem Streben nach Verhüllung des Sinnes vor dem Unberufenen. Sollte die Annahme zu gewagt sein, daß die Bekanntschaft mit babylonischer Litteratur und später mit den Anfängen persischer Geheimwissenschaft innerhalb des Judentums die Vorliebe für rein allegorische Darstellung gezeitigt habe?

Prinzipiell also stimmen wir der Scholz'schen Hypothese bei und erblicken in ihr eine wissenschaftliche Entdeckung von großer Tragweite. Bei dieser prinzipiellen Zustimmung bleiben uns jedoch ernste Bedenken bestehen gegen die Begründung und die Ausdehnung, welche Sch. seiner Hypothese giebt. Wir versuchen sie in möglichster Kürze darzulegen:

Vor allem vermissen wir eine generelle Erörterung der Kriterien, an denen eine dem Anscheine nach historische Schrift als prophetisch-allegorisch sich erkennen läßt. Nur aus der Einzel-Erklärung glauben wir schließen zu dürfen, daß Sch. als äußeres Kriterium die fortschreitende „Glossierung" einer Schrift angesehen wissen will, und als ein inneres Kriterium

Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten in der Komposition des Inhaltes. Durch die letzteren sollen nämlich die Leser auf den verborgenen Sinn der Schrift aufmerksam gemacht werden. Ehe die Hypothese weiter geprüft werden kann, muß die grundlegende Frage nach den Kriterien vom Begründer der Hypothese selber im Zusammenhange klar und unzweideutig erörtert sein. Namentlich das zweite Kriterium will uns sehr anfechtbar erscheinen. Denn die Beurteilung darüber, was im Aufbau einer Geschichte unwahrscheinlich oder unmöglich sei, verirrt sich leicht in bloße Subjektivität. Zweitens scheint uns Sch. das Geltungsgebiet seiner Hypothese viel zu weit auszudehnen, nämlich nicht bloß auf die nachexilische Litteratur des Kanon, sondern auch auf die vorexilische. Täuschen wir uns nicht, so beabsichtigt Sch. auch auf den Pentateuch seine Hypothese anzuwenden. Wir glauben dies aus zahlreichen gelegentlichen Notizen in den 3 Kommentaren schließen zu sollen. Daß auf diesem Wege, durch mystisch-allegorische Deutung, die Pentateuchfrage sich lösen lasse, davon vermögen wir uns niemals zu überzeugen. Was Sch. in dieser Hinsicht gelegentlich beibringt, so Esth. S. 6 ff., 83, 113 ff., Jud. S. 80, 174, 180, ist gewiß geistreich und originell, aber beweisend können wir es nicht finden.

Endlich scheint uns die Art, wie Sch. seine Hypothese philologisch zu stützen sucht, vom indogermanistischen Standpunkt aus doch recht anfechtbar zu sein. Sch. sucht nämlich im Interesse seiner Hypothese die Eigennamen der Bücher Tobias, Judith und Esther, weil er sie als symbolische Namen faßt, womöglich als hebräisch zu deuten. Und so werden denn von ihm Eigennamen, die zweifellos iranisch sind, auf hebräische Wurzeln zurückgeführt. Es sei uns gestattet, an einigen Stellen die philologische Berechtigung dieser Methode zu prüfen.

Der Name des Königs im Buche Esther, Achashwerosh, ist nach Sch. ein persisch-hebräisches Wort, „eine Zusammen-

ſetzung aus אחש perſ. Khsah, neuperſ. schah König, und רוש" (Eſth. XXXIII ff.). Bekanntlich wird der Name ſonſt allgemein als hebräiſche Transſkription des altperſiſchen Khsayārsā, Xerxes, erklärt. Und zweifellos mit Recht, denn der Name des Xerxes findet ſich in einer ägyptiſch-aramäiſchen Inſchrift transſkribiert: חשיארש Chshiarsh (vgl. Schlottmann, Z. d. d. M. G., XXXIII, S. 259). Nähert ſich ſchon dieſe aramäiſche Transſkription dem hebräiſchen Wortlaut des Buches Eſther, ſo gilt dies noch mehr von der babyloniſchen Form des Namens Xerxes: Akhshuwarshi (ſ. bei Marquart, Unterſ. z. Geſch. v. Eran, Philol. LIV [N. F. VIII], S. 505, Anm. 91). Solch poſitiven Zeugniſſen gegenüber kann die Sch.'ſche Deutung nicht als methodiſch berechtigt gelten. Aehnliche Zweifel erregt uns die Erklärung des Namens *Ὀλοφέρνης*, über den Sch. (Judith, S. XXXII) apodiktiſch bemerkt, daß *ολο* griechiſch und *φερνης* perſiſch ſei. Wir vermögen nicht zu glauben, daß der Name im Buche Judith anderen Urſprungs ſein könne, als der in der kappadokiſchen Geſchichte vorkommende Name *Ὀλοφέρνης* [1]), d. h. eben iraniſch (nicht notwendig gerade perſiſch) ſei, und zwar in griechiſcher Ausſprache. Ebenſo wenig vermögen wir uns zu überzeugen, daß Namen, in denen baga und yazata, die bekannten altiraniſchen, in zahlloſen perſiſchen Eigennamen wiederkehrenden Gottesbezeichnungen, vorkommen, oder die mit data, aspa u. ſ. w. zuſammengeſetzt ſind, nicht perſiſch, ſondern hebräiſch ſeien, wie Sch. (Eſth., S. XXVIII ff.) behauptet. Vollends klar aber

1) Jedenfalls unrichtig iſt die a. a. O. wiedergegebene Erklärung, daß *φερνης* auf eine iraniſche Wurzel fra = Sanskr. par, die „leuchten" bedeute, zurückgehe. Eine ſolche Wurzel gibt es nicht. Das Sanskrit kennt nur 2 Wurzeln par, von denen die eine „füllen", die andere „hinüberführen" bedeutet. Das zendiſche qareno aber, das allerdings dem *φέρνης* zu Grunde liegt, geht auf eine Wurzel zurück, die im Sanskr. svar lautet.

ſcheint uns die Unhaltbarkeit der Sch.'ſchen Etymologie bei dem Namen Vasthi zu liegen, deſſen perſiſchen Urſprung Sch. ebenfalls leugnen will. Eſth., S. XXXII leſen wir: „Mein Gewährsmann ſagt darüber: Vasthi mit Zend vahista oder neuperſiſch behist: paradisiaca zuſammenzuſtellen, liegt zwar nahe. Große Schwierigkeit aber macht die Femininendung e oder i, welche zwar im Altiraniſchen vorkommt, aber gerade in dieſem Worte nicht." Sch. entſcheidet ſich dann im Weiteren für hebräiſchen Urſprung auch deshalb, weil in Vasthi der „Guttural fehle". Allein was Sch. für einen Guttural hält, nämlich das h, iſt kein Guttural, ſondern es iſt der iraniſche Hauchlaut, in welchen indogermaniſches s im Iraniſchen umgelautet wird (ſanskr. vasu = zend. vanhu, altperſ. vahu). Sodann aber iſt allerdings richtig, daß im Zend das Femininum der Superlativendung ista immer auf a, niemals auf i auslautet, nicht bloß bei vanhu, ſondern durchgängig. Ich habe ſämtliche Superlative im Aveſta, welche Juſti im „Handbuch der Zendſprache" namhaft macht — es ſind deren gegen 50 — verglichen und bei keinem einzigen die Femininendung i gefunden. Aber kann denn vahisti nicht auch ein vom Superlativſtamm gebildetes Abſtraktum ſein? Abſtrakta als weibliche Namen ſind im Aveſta ſehr häufig, es ſei nur an ashi, Armaiti, haurvatât u. ſ. w. erinnert. Ein ſolches Abſtraktum nun iſt wohl auch vahisti und bedeutet „Güte, Wohlwollen", ebenſo wie âsisti „Schnelligkeit" bedeutet neben âsu „ſchnell". Der perſiſche, richtiger geſagt, der iraniſche Urſprung des Namens läßt ſich alſo ganz gut begründen, und für eine gewagte Deutung aus dem Hebräiſchen, wie Sch. ſie im Weiteren verſucht, fehlt jede ſprachliche Nötigung.

Die gemachten Ausſtellungen ſollen uns nicht abhalten, die obigen 3 Kommentare als eine bedeutſame Leiſtung, ebenſo durch Originalität, wie durch gelehrte Akribie hervorragend, aufrichtig anzuerkennen. Vetter.

4.

להכסיקון סורייא Lexicon syriacum auctore Carolo Brockelmann. Praefatus est Th. Noeldeke. Berlin, Verlag von Reuther u. Reichardt. 1895. Lex.8°. VIII, 510 S. Index compendiorum. M. 28.

Schon seit Jahren war ein syrisches Wörterbuch zum Handgebrauch ein dringender Wunsch der Semitisten. Man war bisher ausschließlich angewiesen auf Castelli's syrisches Wörterbuch (1669 in dessen Lexicon heptaglotton veröffentlicht und von J. D. Michaelis 1788 apart mit Zusätzen vermehrt herausgegeben), das aber nicht mehr genügte und zudem schwer erhältlich und teuer (bis zu 50 M.) war. Der große Thesaurus syriacus von Payne Smith aber geht nur langsam seiner Vollendung entgegen, ist ziemlich kostspielig und für die Lektüre nicht gerade bequem. Das i. J. 1887 in der Imprimerie Catholique in Beirut erschienene, von dem Maroniten Gabriel Kardahi bearbeitete Lexikon (Barlebbā, Al-lobâb = medulla, 2 Bde. mit 1321 S.) ist mit arabischen Erklärungen versehen, womit dem Anfänger im Syrischen nicht gedient ist. Von drei Seiten wurde deshalb dem Mangel abzuhelfen gesucht: in Beirut erschien das seit Jahren angekündigte Dictionarium Syriaco-latinum auctore P. J. Brun S. J. (syr. Titel: ביה גוא דמלא סורייתא רהומיהא IX, 773 S., Preis 20 frcs), in Oxford (Clarendon Press) läßt die Tochter des Herausgebers des Thesaurus, Miß Smith, einen Auszug aus demselben erscheinen (A compendious Syriac dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D. D.). Der Erste auf dem Plan war indes ein deutscher Gelehrter, Dr. Brockelmann, der uns in 7 rasch aufeinander folgenden Lieferungen ein Wörterbuch in die Hand gegeben hat, in welchem er die Aufgabe, die er sich gestellt, „ein bequemes Hilfsmittel bei der Lektüre zu bieten, zugleich aber auch dem Sprachforscher einen Ueberblick über den Sprachschatz zu ermöglichen", mit Glück gelöst hat. Wir möchten als

Vorzüge des Wörterbuchs beſonders hervorheben ſein Streben nach Vollſtändigkeit, Kürze und Ueberſichtlichkeit. Die einzelnen Wörter ſind mit Recht nach Wurzeln aufgeführt, dieſe durch größere Typen hervorgehoben und mit ihren abgeleiteten Wörtern von der folgenden Gruppe durch einen Querſtrich getrennt. Leider wird das Nachſchlagen dadurch erſchwert, daß über die Kolumnen ſtatt der Wurzeln die abgeleiteten Worte geſetzt ſind, welche eine Seite anfangen und beſchließen. Die Bedeutungen ſind kurz angegeben und eine ermüdende und unnötige Spezialiſierung iſt dabei vermieden. Dankbar wird man die Aufführung der im Syriſchen ſo häufig vorkommenden griechiſchen und perſiſchen Lehnworte begrüßen. Die erſteren ſind in dem fremden Idiom oft kaum mehr zu erkennen, weshalb eine Auskunft hierüber im Lexikon nur erwünſcht ſein kann. Doch dürfte manchmal des Guten zu viel geſchehen ſein. Wenn z. B. in den Bibelüberſetzungen an einer einzigen Stelle ein Wort direkt aus dem Griechiſchen herübergenommen iſt, vielleicht gar in der Form des im Griechiſchen ſtehenden Caſus (z. B. S. 11^{b} alehktorâ *ἀλέκτορα* gallum Mk. 14, 72, S. 26^{b} artehmûnâ *ἀρτέμωνα* Act. 27, 41 Phil.), ſo handelt es ſich doch nicht um ins Syriſche aufgenommenes Sprachgut und praktiſchen Wert hat die Aufnahme auch nicht, da doch jeder den griechiſchen Text bei der Lektüre zur Hand nehmen wird. Dasſelbe gilt von den hebräiſchen Wörtern z. B. S. 182^{b} מזמרות Jer. 52, 19; מולות Rgn. δ 23, 5 מורות Job 38, 32 u. a. wie von andern beſonders neuſprachlichen Vokabeln S. 52^{b} gvardyan = Guardiano (patrum [ſoll natürlich heißen fratrum] minorum), S. 289^{a} prins = prince; S. 265^{b} padre = ital. padre, S. 159^{b} kûmadûr = portug. commodore, S. 165^{a} kardînale = cardinales u. aa. Dergleichen wäre ohne Schaden fortgeblieben, ebenſo die engliſchen Ueberſetzungen hinter manchen Wörtern, während man die lateiniſche Uebertragung ſeltener griechiſcher Wörter manchmal vermißt, z. B. von *ἰτεών, καλαμών, βολβός* u. a. Auch

wäre man oft dankbar für die Angabe der Konstruktion eines Verbums, aus didaktischen Gründen für Beisetzung der Formen und — da doch die meisten, die Syrisch lernen, schon Hebräisch getrieben haben — für häufigere Beiziehung hebräischer Aequivalente. Doch mag man darüber geteilter Meinung sein. Was die persischen Lehnwörter betrifft, so sind die trefflichen Arbeiten von de Lagarde, Noeldeke, Fraenkel u. a. fleißig benützt und fast jedesmal die Citate beigegeben, die dem Sprachforscher weiteres Material bieten. Auffällig ist die verschiedene Citierweise von de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen (bald nach Seite und Zeile [S. 1^{b}], bald nach Seite und Nummer [so gewöhnlich], bald nach der Nummer allein [S. 2^{b} angudân]) und die seltene Heranziehung von Horns Grundriß der neupersischen Etymologie. Bei einer Reihe von persischen Wörtern hätte darauf verwiesen werden können, z. B. S. 11^{a} zu akhûr nr. 8, S. 23^{a} zu afs^{e}ra nr. 99 (afsar = corona, diadema regium), S. 33^{b} zu b^{e}hesht nr. 246 S. 38^{b} zu bûlâd nr. 340; S. 59^{a} zu ganjûr nr. 1073 Anm. S. 70^{b} zu dûchûbk nr. 448; S. 90^{a} zu zîbaq nr. 683; S. 105^{b} zu khôd nr. 512; S. 193^{b} zu margâ nr. 975 bis; S. 198^{b} zu nebishtag nr. 1051; S. 230^{a} zu sîmurgh nr. 731 u. s. f. Auch manche Artikel aus de Lagarde's Arbeiten sind nicht verwertet worden. Daß außerdem noch manches zu ergänzen und zu berichtigen ist, zeigt ein ziemlich stark angeschwollener Nachtrag, der Addenda et emendanda enthält, die dem Verfasser von A. Bevan, R. Duval, L. Techen, J. Wellhausen zur Verfügung gestellt worden sind; hiezu noch ein bescheidener Beitrag: S. 2^{b} l. abrîshum für apr.; S. 11^{a} ist 'elabtôs doch wohl = ἔλαφος; S. 12^{b} l. ἀλκνών für ἀλκύων; S. 13^{a} umtâ pl. auch emvân. S. 32^{a} bâdingân ist persisch, s. Vullers I, 146^{a}; S. 34^{b} u. 35^{a} l. bâz für bâzî; S. 48^{a} gîbehrâ ist offenbar persisch, aus gil = Schmutz (Horn nr. 927 bis) + behre Teil; ebenso S. 59^{a} gend(u)râ von kendû, kendur = vas figlinum; S. 62^{b} gerdenîqa jugulum von gerden

Hals (Horn nr. 903); S. 73b ist zu dalmatica eine Erklärung kaum nötig; wird aber eine solche gegeben, so lautet sie eher vestis diaconi als vestis missalis; S. 74a und sonst ist für Wisemann Wiseman zu setzen; S. 109a, 111a lesen wir das Perfekt effossit, fossit und S. 262a rodit, corrodit, wo den Verfasser, wie sonst noch einigemal, das Latein im Stiche zu lassen scheint. S. 84b fehlt Etpe. zu הנא Job 20, 18; S. 85b Pa. auch convertere 2 Sam. 8, 3; S. 92b bei Bullers finden sich nur die Formen zimunj und ziminj; die arab. lautet zummaj. S. 96a זמיהא wohl zu pers. zem Kälte Horn nr. 666. S. 109b חטף Pa. Matth. 11, 12. S. 123b zu חרטומא vgl. arab. khurtûm. S. 128a ist die Bedeutung für טאן nach Lag. G.A. 47, 120 nicht richtig angegeben. S. 146a fehlt bei ילדא die gewöhnliche Bedeutung puer, infans. S. 203a l. marcuit für macruit. S. 205b zu ניבא vgl. arab. nâb und vulg. nîb. S. 215a נושאדר von pers. newshâdur; zu S. 249a עינא und S. 251b עלימא vgl. Nestle, Gramm.² S. 31b. S. 315a ist die Definition von *κανών* ungenügend und S. 355a zu מרמיתא besagt Bickell, Consp. p. 88 etwas anderes; es bedeutet auch oratio iaculatoria BO III, 1, 527. S. 363b zu תשבוחתא setze bei hymnus (in officio) Bickell, Consp. p. 89 sq. S. 375b, 404b und 441c lies je hyoscyamus für hyoscamus.

So findet sich wohl in dem Buche noch manches Unrichtige, Unebene, Ungenaue, weil die Arbeit etwas rasch voraneilte; trotzdem hat sich der Verfasser unsern vollen Dank verdient, weil er uns ein, wenn auch nicht vollkommenes, so doch brauchbares Hilfsmittel bei der Lektüre des Syrischen geliefert hat. Ein Index latino-syriacus und Index analyticus erhöhen den Wert des Buches; endlich läßt die Ausstattung desselben nichts zu wünschen übrig.

Repetent Dr. Dannecker.

5.

Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes geprüft auf ihren kanonischen Charakter, übersetzt und erklärt von **Dr. Heinrich Poggel**. Paderborn, Schöningh. 1896.

Das neue 169 Seiten umfassende Buch zerfällt in zwei Hauptteile. Im ersteren größeren (S. 1—125) wird die Frage bezüglich des kanonischen Charakters der beiden kleinen Johannesbriefe erörtert, die gegen die Abfassung durch den Apostel Johannes vorgebrachten, auf die Selbstbezeichnung des Verfassers, auf die Tradition und innern Merkmale sich stützenden Einwürfe beurteilt und widerlegt und dann in positiver Ausführung die für die Echtheit sprechenden äußeren Zeugnisse und inneren Gründe dargelegt. Der zweite kleinere Teil (126—169) enthält die Spezialerklärung des II. und III. Johannesbriefes. Die Arbeit als ganze ist eine sorgfältige, von Begabung und exegetischer Schulung des Verfassers zeugende und ich wüßte gegen die darin niedergelegten Ergebnisse keinerlei ernste Einwendung zu machen. Der Schwerpunkt des allgemeinen Teils liegt m.E. in der Erklärung des vielbesprochenen Papiasfragments S. 27—51 (bei Eusebius, Kp. III, 39). Ich darf wohl nach meinen wiederholten Ausführungen über diesen Gegenstand aus Anlaß von Rezensionen und Aufsätzen in dieser Zeitschrift nicht erst meine Zustimmung zu der gelungenen Beweisführung P.'s betreffs der Identität des Presbyters und Apostels Johannes aussprechen, wohl aber vollste Anerkennung und rückhaltlosen Beifall ob der Gründlichkeit seiner Interpretation des Fragments, welches schon so verschiedenartige, willkürliche Auslegung erfahren hat; erblickte man ja doch in alter und neuer Zeit in der darin angeblich bezeugten Existenz eines vom Apostel Johannes verschiedenen Presbyters Johannes ein willkommenes Auskunftsmittel, die Apokalypse, den einen oder anderen der Johannesbriefe oder auch alle drei dem Apostel Johannes abzusprechen und der unbekannten Größe eines Presbyters dieses Namens beizu-

legen. Solchen von vorgefaßten Meinungen und Vorurteilen beeinflußten Erklärungen mancher Theologen gegenüber erweist sich die neueste Interpretation P.'s als durchaus unbefangene, auf streng philologischer Grundlage beruhende. Mit vollstem Rechte faßt P. den Satz *τί Ἀνδρέας — ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* als umschreibende Inhaltsangabe zu dem vorhergehenden *λόγους* und übersetzt: ich (Papias) forschte nach den Aussprüchen der Presbyter, was nämlich Andreas, Petrus — oder irgend ein anderer der Jünger des Herrn gesagt hatte. Bei dieser grammatisch richtigen und dem Kontext durchaus entsprechenden Auffassung ergiebt sich von selbst, daß unter *οἱ πρεσβύτεροι* die Apostel und Herrnjünger zu verstehen sind. Der Satz *ἅ τε Ἀριστίων — λέγουσιν* ist indirekte Frage, gleichfalls abhängig von *ἀνέκρινον* = und ich forschte nach dem, was Aristion und der Presbyter Johannes sagen. Die Aussagen, welche Papias in dem Fragment macht, lauten demnach dahin: ich habe mein Material erhalten einerseits auf direktem Wege von den Presbytern, d. h. den Aposteln und Herrnjüngern, indem ich ihren Unterricht genoß; zu diesen Lehrern gehörte sicher der Apostel Johannes (vgl. Irenäus adv. haer. V, 33, 4), wahrscheinlich auch Aristion; andererseits auf indirektem Wege durch Schüler und Begleiter von Aposteln und unmittelbaren Herrnjüngern; bei solchen Schülern stellte ich wiederholt Nachforschungen an; ich erfuhr von ihnen, was die Apostel- und Herrnjünger in alter Vergangenheit sagten, und nachdem ich selbst fern von meinen Lehrern in Hierapolis weilte, erhielt ich doch immer wieder Mitteilungen von Apostel- und Herrnjünger — Schülern, was der altehrwürdige Johannes und der andere Herrnjünger Aristion immer noch lehrten. Diese Auslegung des Fragments ist tadellos. In zweiter Linie hat mein besonderes Interesse erweckt die Untersuchung des Gelehrten über die Bestimmung des zweiten Johannesbriefes (S. 127 ff.). Derselbe ist nach P. nicht, wie wohl die Majorität der heutigen

Exegeten annimmt, an eine christliche Gemeinde gerichtet, sondern an eine christliche Frau (Witwe) und ihre Söhne. Ich zweifle zwar, ob die Anschauung des Verfassers allgemeine Zustimmung finden wird, stehe aber nicht an, seine Beweisführung und die Widerlegung der entgegenstehenden Anschauung als scharfsinnig und gediegen zu bezeichnen; er verdient für die dort gegebene neue Anregung den Dank der Exegeten. Sehr beachtenswert erscheint auch das Kapitel über die in den Johannesbriefen bekämpften Irrlehrer (S. 119 ff.): es handelt sich nicht um den ausgebildeten antinomistischen, libertinistischen Gnostizismus, sondern um die cerinthische Gnosis, deren Anhänger die wesentliche Gottheit Jesu leugneten und die Bethätigung eines wahrhaft christlich-sittlichen Lebens vermissen ließen. Was die Erklärung der Briefe im einzelnen betrifft (S. 149—169), so vermochte ich nirgends einen namhaften Verstoß zu entdecken. Ich wünsche dem Buche P.'s die weiteste Verbreitung und die besondere Beachtung seitens der Fachgenossen. Belser.

6.

Geschichte der christlichen Kunst von **F. X. Kraus.** Erster Band. Die hellenistisch-römische Kunst der alten Christen. Die byzantinische Kunst. Anfänge der Kunst bei den Völkern des Nordens. Mit zahlreichen Illustrationen. XIX, 621 S. gr. 8. Freiburg, Herder 1895.

Der Verf. dieses Werkes wendet seit vielen Jahren einen großen Teil seiner Kraft und Zeit dem Studium der christlichen Kunst zu, und wir erhielten von ihm bereits mehrere wertvolle Monographien aus diesem Gebiete. Ebenso widmete er sich mit Eifer der christlichen Archäologie, die mit jener Disziplin im Altertum aufs engste sich berührt. Unter diesen Umständen war das vorstehende Werk schon von langer Zeit her vorbereitet. Es verfolgt zunächst einen wissenschaftlichen Zweck. Wie in der Vorrede bemerkt wird,

will es den Verlauf der chriſtlichen Kunſtentwicklung durchaus im Zuſammenhang der neueſten Forſchung darlegen; es ſucht eine ſtreng wiſſenſchaftliche Verſtändigung über alle in Betracht kommenden Kontroverſen; es geht mit Vorliebe den Fragen nach, welche die Geſamtanſchauung beſtimmen und von deren Beantwortung unſere ganze Anſchauung der kunſtgeſchichtlichen Entwicklung abhängt. Daneben will es aber auch weiteren Zwecken dienen, indem es ſich die Aufgabe ſetzt, den in Betracht kommenden Stoff zugleich der großen Maſſe des Publikums und ſpeziell den theologiſchen Kreiſen zu vermitteln und das Seinige dazu beizutragen, um dieſe Kreiſe wieder in volle Fühlung mit dem Gegenſtand zu bringen.

Das Werk bedarf bei der angeſehenen Stellung, die der Verfaſſer auf dem Gebiete der Kunſtgeſchichte ſich erworben, keiner weiteren Empfehlung. Auch die Verlagshandlung ließ es an nichts fehlen. Die Ausſtattung iſt in Text und Bild glänzend. Einige Partien ſind etwas zu weitläufig behandelt, ſo der Abſchnitt über die ſymboliſchen Zeichen und Bilder und einige andere, welche ſo gehalten ſind, daß man mehr ein Handbuch der Archäologie als eine Kunſtgeſchichte vor ſich zu haben glaubt. Doch iſt bei der Verwandtſchaft der beiden Disziplinen und bei dem doppelten Ziel, das dem Verf. vor Augen ſchwebte, darüber ſchwer zu rechten. Ich gehe deshalb darauf nicht weiter ein. Ebenſo können einige andere Punkte auf ſich beruhen bleiben, bei denen es ſich vorwiegend um ein verſchiedenes Urteil handelt. Die Natur der Sache bringt es hier noch mehr als in anderen Gebieten mit ſich, daß die Auffaſſungen auseinander gehen, und ich will auf meiner Anſicht um ſo weniger beſtehen, als ich in der Kunſtgeſchichte nicht ſo eingehende Studien anzuſtellen in der Lage war, wie der Verf. Man begegnet aber auch bisweilen Aufſtellungen, die nicht etwa nur zweifelhafter Art, ſondern grundlos oder nachweisbar

unrichtig ſind, und bei ihnen glaube ich mit dem Widerſpruch nicht zurückhalten zu ſollen, damit ſie ſich nicht noch weiter einbürgern oder, ſo weit es ſich um alte Irrtümer handelt, nicht noch länger in der Litteratur erhalten. Die Verſehen haben ihren Grund zumeiſt darin, daß die kirchenhiſtoriſchen Studien bei dem Verf. mit den kunſtgeſchichtlichen Forſchungen zu wenig gleichen Schritt hielten.

S. 64 wiederholt der Verf. ſeine frühere Erklärung des Kanons 36 von Elvira. Aber die neue Begründung, die er für ſie vorbringt, beweiſt für jeden, der es mit den Texten ernſt nimmt und ihnen nicht leicht eine vorgefaßte Meinung unterlegt, nur aufs neue ihre Unhaltbarkeit. S. 283 läßt er mich der Anſicht widerſprechen, daß das Atrium der altchriſtlichen Baſilika zum Aufenthalt der Büßenden, näherhin der Klaſſe der Weinenden diente. Das iſt vollſtändig unrichtig. Ich beſtritt nur, daß das Wort *Χειμαζόμενοι* Büßer bedeute, und daß ich damit recht habe, kann man nur bezweifeln, wenn man meine Ausführung nur ſo lieſt, daß man nicht einmal erkennt, um was es ſich in der Kontroverſe handelt. S. 285 lieſt man, daß die Hörenden, die zweite Klaſſe der Büßer, nach mehreren Kirchenvätern ihren Platz im Narthex hatten. In den angeführten Belegſtellen iſt aber von einem Narthex lediglich nichts zu finden. Die Apoſtoliſchen Konſtitutionen, die in erſter Linie für die Anſicht in Anſpruch genommen werden, kennen zudem auch die Hörer nicht als eine Büßerklaſſe, weil ihnen die Bußſtationen überhaupt fremd ſind. S. 295 wird bemerkt, daß in der altchriſtlichen Baſilika das ſüdliche Seitenſchiff in der Regel den Männern zugewieſen war, das nördliche den Frauen. Die beigebrachten Belege beſagen das wieder nicht; ſie ſprechen nur im allgemeinen von einer Trennung der Geſchlechter in der Kirche, Cyrill Prokatecheſe c. 14, nicht c. 8. Der Bericht über das Veronikabild S. 179 iſt ungenügend, bezw. unrichtig, da die älteren Rezenſionen der Le-

gende die Entstehung des Bildes mit dem Leidensweg des Herrn nicht in Verbindung bringen. Andere Versehen, wie falsche Daten von Synoden, unrichtige Citate bei minder wichtigen Dingen u. dgl., können auf sich beruhen bleiben, da man darüber in einer Kunstgeschichte keine Belehrung sucht. Funk.

7.

Der Apostolische Stuhl und Rom. Eine Untersuchung über die rechtliche Natur der Verbindung des Primates mit der Sedes Romana. Von Dr. **J. Hollweck**, Prof. am bischöfl. Lyceum in Eichstädt. Mainz, Kirchheim 1895. VII, 191 S. 8.

Den Anstoß zu dieser Schrift gab der Umstand, daß auf einer Konferenz von Geistlichen aus Anlaß der eben umlaufenden Gerüchte, der Papst werde Rom verlassen, die Frage zur Erörterung gestellt wurde, ob der Primat von der Sedes Romana getrennt, der apostolische Stuhl also definitiv von Rom hinweg verlegt werden könne. Da weder die Ausführung des Referenten noch die sich anschließende mündliche Diskussion befriedigten, die Frage aber unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein hohes Interesse beansprucht, so entschloß sich der Verf., ihr weiter nachzugehen. Die Studien führten ihn zunächst zu der überraschenden Wahrnehmung, daß die für unsere Zeit besonders brennend gewordene Frage in der älteren Zeit viel öfter und eingehender besprochen wurde, als man annehmen könnte. Aber auch der Wahrnehmung konnte er sich nicht verschließen, daß die bisherige Erörterung für ein entschiedenes Ja oder Nein keinen festen Boden biete, und daß ein neuer Weg gesucht werden müsse, um zu einer sichern Antwort zu gelangen. So entstand die vorliegende Untersuchung. Sie zerfällt in zwei Teile. Nachdem zunächst der Stand der Frage klar gestellt worden, wird eine Geschichte der bisherigen Er-

örterung gegeben (S. 5—111), dann eine neue Lösung versucht. Die Frage lautet: Ist die Nachfolge Petri im Primat bloß faktisch an den römischen Bischofssitz geknüpft, oder besteht zwischen beiden ein rechtlicher Konnex und welcher? Mit andern Worten: Hat Christus selbst den Primat an die Sedes Romana geknüpft, oder ist das nur durch Petrus faktisch geschehen, so daß er sich auch einen andern Ort als Primatialsitz hätte wählen, bezw. den Primat ausdrücklich an eine andre Sedes knüpfen dürfen? Kann der Papst Rom verlassen und zugleich die Primatialwürde von der des apostolischen Stuhles trennen, sei es nun, um ohne bestimmten Bischofssitz zu bleiben, wie man dies bei Petrus für die ersten Jahre annimmt; sei es, um dieselbe an einen neu zu gründenden oder schon bestehenden Bischofsstuhl zu knüpfen (S. 2 f.)? Die bezügliche Verbindung wurde bisher von den meisten Theologen als eine unlösbare angesehen. Die Gründe aber, die man früher dafür vorbrachte, sind nicht alle stichhaltig. Ein direkter Beweis, wie man ihn anstrebte, ist nicht zu führen, da die Dokumente, auf die man sich zu diesem Behufe berufen könnte, nicht echt sind. Gleichwohl glaubt der Verf. die These selbst halten zu können. Er wählt dazu den indirekten Weg der Beweisführung, indem er zeigt, daß die Kirche jene Verbindung für eine untrennbare hält, daß darum die bezügliche Anordnung als eine göttliche anzusehen sei. Nach dem Gang der Geschichte wird man zu dieser Auffassung gedrängt, und ich glaube, daß auch die Zukunft daran insofern nichts ändern wird, als die Päpste wenn sie je Rom zu verlassen sich genötigt sehen, den Titel eines römischen Bischofs nicht aufgeben werden. Die Ausführung verdient daher im allgemeinen Zustimmung. Einige der Argumente sind indessen nicht einwandfrei. Noch weniger kann ich mit dem Schlußsatz oder dem Urteil über den Kirchenstaat einverstanden sein. So hoch man die weltliche Herrschaft des Pasttums nach der

rechtlichen Grundlage und historischen Bedeutung stellen mag, so ist doch nicht von einem ius divinum i. e. S. d. W. zu reden. Doch hat der Punkt hier nicht viel zu besagen, da er nur ganz kurz in ein paar Zeilen am Schluß geltend gemacht wird. Der Wert der Schrift wird somit durch ihn nicht weiter beeinträchtigt. Funk.

8.

L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. Par **A. Lapôtre,** S. J. Première partie. Le pape Jean VIII (872—882). XI, 367 S. gr. 8. Paris, Picard et fils 1895.

Der Band, der die vorstehende Publikation einleitet, ist Johann VIII und seiner Zeit gewidmet. Ein zweiter Band wird die Geschichte des Papstes Formosus bringen. Das ganze Werk bezieht sich hauptsächlich auf das letzte Viertel des 9. Jahrhunderts oder das Ende der Periode der Karolinger. So weit indessen gerade das Verhältnis von Papsttum und Kaisertum behandelt wird, wird auch auf die frühere Zeit zurückgegriffen, und insofern begreift sich der umfassendere Titel des Werkes. Der erste Band liegt einstweilen vor. Er giebt nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, eine eigentliche und vollständige Geschichte des Papstes, der auf dem Titel genannt ist. Er beschränkt sich vielmehr auf Erörterung der Hauptaufgaben, die dem Pontifikate gestellt waren, der Beziehungen des Papstes zu den Bulgaren, seiner Haltung gegenüber der Mission der Slavenapostel Cyrill und Methodius, seiner Stellung gegenüber dem Kaiserreich. Um so eingehender aber werden diese Punkte behandelt. Das Kapitel über das Verhältnis des Papstes zum Kaiserreich nimmt fast die Hälfte des Bandes ein. Dazu kommen zwei Kapitel rein kritischer Natur. Das eine betrifft das Register Johanns VIII, und die Untersuchung bildet in einem gewissen Sinne die Grundlage für die ganze

Arbeit, besonders für die beiden Kapitel über die Bulgaren und Mähren. Es handelt sich um die Feststellung der Glaubwürdigkeit der Briefsammlung und die Aufhellung ihrer Geschichte, da sie nicht ganz, sondern nur als Bruchstück, die sechs letzten Jahre des Pontifikates umfassend, auf uns gelangte. Es wird dargethan, daß die Sammlung eine offizielle, keine private Arbeit ist, daß die vatikanische Handschrift, die gegen Ende des 11. Jahrhunderts in Monte Cassino gefertigt wurde, eine getreue Abschrift des Originals ist, daß die Zerstückelung und teilweise Vernichtung, welche das Original erfuhr, von der Partei des Papstes Formosus ausging. Die zweite kritische Untersuchung betrifft den Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma und dient der Behandlung der Beziehungen des Papstes zum Kaisertum zur Einleitung. Die Schrift wurde bisher in die Anfangszeit Otto I oder in die Jahre 940—950 verlegt. Der Verf. weist mit überzeugenden Gründen nach, daß sie dem letzten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts, näherhin dem Jahre 897 oder dem Anfange des folgenden Jahres angehört. Wie hier, so wird die herkömmliche Auffassung auch sonst mehrfach berichtigt. Das Kaisertum Karls des Kahlen wird insbesondere in ein durchaus neues Licht gerückt. Die Beweisführung ist scharf und eindringend. Ueberall zeigt sich eine sehr ausgedehnte Kenntnis der einschlägigen Litteratur, auch der deutschen. Nur sehr selten stößt man in dieser Beziehung auf eine Lücke, wie S. 211, wo die Abhandlung im Historischen Jahrbuch 1888 S. 284—299 zu erwähnen war, in der über das einem Papst Stephan zugeschriebene Papstwahldekret bereits die gleiche Ansicht vorgetragen ist, die auch der Verfasser aufstellt. Die Schrift ist, wenn auch die eine und die andre Aufstellung weniger sicher ist, im ganzen eine vorzügliche Arbeit und wird in der historischen Litteratur eine ehrenvolle Stellung einnehmen. Funk.

9.

Die Wirksamkeit des Bittgebetes. Dogmatisch besprochen von Dr. **Franz Schmid**, Domkapitular und Prof. der Theol. am Priesterseminar zu Brixen. Mit Approbation des hochw. Fürstbischofs von Brixen. Brixen, Buchhandlung des kath.-politischen Preßvereins. 1895. IV, 195 S.

Wir haben wiederholt Gelegenheit gehabt, die dogmatischen Arbeiten des Verf. zu besprechen und anzuerkennen, ohne unsere abweichenden Ansichten in der ganzen Auffassung wie in der Einzelausführung zu verhehlen. In seinen Schriften über die Inspiration und Christus als Prophet hat er zwar nirgends verleugnet, daß er einer heutzutage weitverzweigten theologischen Richtung angehört, aber doch einen universellen Standpunkt und ein selbstständiges Kriterium sich gewahrt. Auch die vorliegende Arbeit legt Zeugnis hierfür ab. Zwar scheint sie vor allem dem Gebiete der Moral anzugehören, aber sie bewegt sich, wie schon der Zusatz im Titel andeutet, vorwiegend auf dem Boden der Dogmatik, indem sie die Konsequenzen aus der katholischen Gnadenlehre für das Bittgebet zu ziehen sucht. Der Verf. findet es auffallend, daß die Gottesgelehrten vom Fach und namentlich die einläßlichen Dogmatiker diesen so hochwichtigen Gegenstand fast gänzlich übergehen, obwohl derselbe zweifelsohne in die Dogmatik gehöre, und sucht diesem Uebelstande abzuhelfen, indem er an die Vorgänge von Suarez, Ripalda, Palmieri u. a. anknüpft. Er teilt seinen Stoff in zwei Abschnitte: Die Wirksamkeit des Bittgebetes im allgemeinen und einläßlichere Teiluntersuchungen. Im ersten Abschnitt behandelt er die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes und die Bedingungen für die unfehlbare Wirksamkeit desselben, im zweiten Abschnitt das Gebet des Gerechten und des Sünders in eigenen und fremden Anliegen. Jeder Leser wird mit Interesse den tiefdurchdachten und mit großem dogma-

tischen Verständnis ausgeführten Untersuchungen und interessanten praktischen Anwendungen folgen, viele, namentlich die mehr asketisch angehauchten Leser werden sich auch gern belehren lassen, um was und wie in allen einzelnen Verhältnissen und Lagen zu bitten sei und in welchem Grade ihr Gebet auf eine unfehlbare Erhörung Anspruch haben werde, aber dem wissenschaftlichen Dogmatiker wird dennoch die Ueberzeugung nicht beigebracht werden können, daß er solche mehr oder weniger wahrscheinliche Folgerungen seiner Darstellung einreihe. Die Dogmatik hat heutzutage wichtigeres zu thun und überläßt diese Gewohnheit der späteren kasuistischen Scholastik gern der asketischen und mystischen Theologie. Die scharfe Betonung der Unfehlbarkeit des Bittgebetes im Gegensatz zum Verdienst wird immer und immer wieder durch die bedingungslose Formulierung der Verheißungen in der hl. Schrift begründet, allein wo käme man in der Exegese mit solchen Forderungen hin? Die hl. Schrift liebt es bekanntlich, die Wahrheiten absolut auszusprechen, ohne die Bedingungen zu erwähnen. Die Erfahrung ist viel zu wenig berücksichtigt und besonders der wichtige Einwurf vom Standpunkt der mechanischen Weltanschauung ausganz übergangen. Bei einer zweiten Auflage wäre dieser Seite eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Schanz.

10.

De utroque Commonitorio Lirinensi. Dissertatio inauguralis, quam cum XX thesibus subnexis **Renatus Maria Josephus Poirel**, sacerdos Nancensis, sacrae theologiae Licentiatus ad doctoratus lauream consequendum insulis publice propugnavit. Nancii, ex typis Berger-Leorault; 1895; p. 255. Fr. 5.

Das Kommonitorium des Vinzentius ist für die Darstellung des katholischen Traditionsprinzips und der Lehre

von der Perfektibilität des Christentums typisch geworden. In neuester Zeit hat es dadurch eine besondere Wichtigkeit erlangt, daß das Vatikanum sich darauf bezog und das bekannte Axiom von den Altkatholiken und Protestanten gegen die Definition der unbefleckten Empfängnis und der Unfehlbarkeit des Papstes ausgespielt wurde. Daher begreift es sich, daß demselben von neuem die Aufmerksamkeit zugewendet wird. In der Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften von Prof. Krüger ist es 1895 bei Mohr in Freiburg von Jülicher neu herausgegeben und in treffender Weise eingeleitet worden. Ohne diese Arbeit zu kennen, trifft der Verf. obiger fleißigen Dissertation in wichtigen Punkten damit zusammen. Ich erwähne besonders die Frage über den Semipelagianismus und die Erklärung des Axioms. Beide bejahen mit Recht den allerdings sehr milden semipelagianischen Standpunkt. Abgesehen von den schlagenden Parallelen bei Poirel ist dafür schon der ganze Tenor der Schrift entscheidend, der nur aus der allein in Gallien brennenden Frage über Semipelagianismus und Augustinismus erklärlich ist. Daß sodann das quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est nicht absolut und kopulativ, sondern relativ und distributiv zu erklären sei, beweisen beide Verfasser überzeugend aus dem Zusammenhang. Damit erledigt sich auch der Einwand, den Gengler in dieser Zeitschrift 1833 machte, sowie die Entgegnung im Katholik 1837, welche beide von Poirel berücksichtigt werden. Außerdem stellt aber Poirel über den Verfasser der Kommonitorien, über das pseudoaugustinische Werk Hypomnestikon und über das Symbolum Quicunque zum Teil nach älteren Vorgängen Hypothesen auf, welche ziemlich über das Ziel hinausschießen, aber dennoch einige Beachtung verdienen. Er identifiziert den Peregrinus am Schlusse des zweiten Kommonitorium mit Marius Mercator, glaubt, daß die Bemerkung des Gennadius: „se-

cundum commonitorium interlapsum est“ auf die Einreihung desselben in die Schriften des Mercator zu beziehen sei und überhaupt die Daten über Vincentius auf Mercator passen. Das Symbolum Quicunque legt er Anastasius II bei. Da er aber die Voraussetzungen bei Vincentius (vgl. auch Augustinus de doctrina christiana) kennt und Cäsarius von Arles bereits damit bekannt sein läßt, so bleibt die Entstehung in Südfrankreich doch wahrscheinlich. Die andere Hypothese nennt er selbst eine „nova plane inaudita opinio“, die wenigen Parallelen reichen nicht aus, weil auch eine Abhängigkeit möglich ist. Immerhin ist aber der Versuch belehrend und die angekündigte, darnach kompletierte Textausgabe des Vinzentius mit Interesse zu erwarten.

Schanz.

11.

1. **Kurze Fastenpredigten** über die Leidenswerkzeuge des Herrn. Von **Konrad Meindl,** Stiftsdekan in Reichersberg. Mit oberhirtl. Druckgenehmigung. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt, 1896. IV, 94 S. M. 1,20.
2. **Fastenpredigten** von **Johannes Weißbrodt,** Ehren-Domherr, Dechant und Pfarrer von St. Castor in Koblenz. Aus dem Nachlasse des † Verfassers herausgegeben von F. Hüllen, Religionslehrer. Mit Druckerlaubnis des Bischöfl. Ordinariats Mainz. Mainz, Kirchheim, 1896. VIII, 200 S. M. 2.
3. **Vier Heilige Zeiten,** Kanzelvorträge für Advent-, Fasten- und Osterzeit, Pfingsten und Kirchweih, gehalten bei St. Ludwig in München von Dr. theol. **Franz Klasen.** Kempten, Köselsche Buchhandlung, 1896. IV, 224 S. M. 2.

1. Sonder Zweifel kommt die hl. Fastenzeit nicht zu ihrem Rechte und ihrer vollen Bedeutung, die sie nach der Anschauung und dem Willen der Kirche hat, wenn die Predigt die verschiedensten Stoffe in ihren Bereich zieht. Der

nächstliegende und wohl auch allein passende Gegenstand für Passionsbetrachtungen wird das Leiden Christi mit seinen verschiedenen Momenten und den damit in Verbindung stehenden Personen sein. Wegen ihrer nahen Beziehung zu dem leidenden Heiland sind gewiß auch die Leidenswerkzeuge ein geeignetes Objekt für Fastenpredigten. Der durch Ursprünglichkeit und Tiefe der Gedanken berühmte Wiener Domprediger Veith hat sie in vortrefflicher Weise behandelt. Allein die homiletische Verarbeitung dieses Stoffes bietet große Schwierigkeiten, indem die Gefahr sehr nahe liegt, die Leidens*werkzeuge* zum Selbstzweck der Predigt zu machen, während die Leiden und Martern und damit der leidende Heiland selbst, auf dessen Erkenntnis und Liebe doch jede Predigt abzielen muß, in den Hintergrund gedrängt werden. An dieser Klippe ist M. nicht vorübergekommen. In ausführlicher Breite und mit einer Gleichmäßigkeit, die ermüdend wirken müssen, werden je (im ersten Teil der Predigt) die einzelnen Leidenswerkzeuge nach Beschaffenheit und Art geschildert und beschrieben. Aus der Betrachtung der körperlichen Schmerzen und der Seelenleiden Christi weiß M. mit inniger Wärme praktische Schlüsse zu ziehen, — das Beste an seinen Predigten, die sich im ganzen über das Alltägliche nicht erheben. Nicht für die Kanzel, wohl aber für die Privatlektüre seien sie empfohlen. Der bei Isaaks Opfer in dem Dorngesträuche verwickelte Widder soll an den Heiland mit der Dornenkrone erinnern (S. 18 f.)! Ps. 97, 12 soll die Dornenkrönung prophetisch vorausgesagt sein (S. 23)! Wir konnten die Stelle schlechterdings nicht verifizieren.

2. Wenn Predigtmanuskripte auf das Drängen von buchhändlerischen Interessenten oder auf Anregung von selbst zahlreichen Zuhörern dem Druck übergeben und veröffentlicht werden, so ist das für den Kundigen noch nicht immer auch ein sicherer Beweis für deren brauchbaren Wert und Gediegenheit. Außer anderen Ursachen hat das wohl stets gut

gemeinte, aber nicht ebenſo immer auch der Mitverantwortung bewußte „geſchäftliche und freundſchaftliche Drängen“ die unfruchtbare Hypertrophie der homiletiſchen Litteratur der Gegenwart verſchuldet, vielfach auch das Leſepublikum mißtrauiſch gemacht und die Verleger mit weiteren „Ladenhütern“ bereichert. Im Intereſſe der guten Sache dürfen auch die berufenen Predigtrezenſenten an die Pflicht erinnert werden, eine ſchärfere Feder zu führen und vom Blauſtift eifrigeren Gebrauch zu machen, damit man fernerhin nicht mehr ſagen kann, „man habe den Kardinal oder Erzbiſchof N. N., nicht aber den Autor rezenſiert“.

Auch Weißbrodt's Faſtenpredigten wurden, wie der Herausgeber im Vorwort S. 5 bemerkt, auf Wunſch und Zureden von „mehreren Seiten“ veröffentlicht und zwar nach dem Tode des Verfaſſers. Man kann deshalb jedenfalls den Autor nicht einer mehr oder weniger bewußten Eitelkeit beſchuldigen. Wenn wir aber aus Anlaß der Beſprechung der W.'ſchen Predigten die vorſtehende Bemerkung machen, ſo ſind es nicht dieſe ſelbſt, ſondern nur die vom Herausgeber gemachte Notiz, die uns dazu Gelegenheit gibt. Denn dieſe hier vorliegenden drei Serien von Faſtenpredigten ſind ſo ſorgfältig ausgearbeitet und erheben ſich nach Inhalt und Form ſo ſehr über die Alltäglichkeit, daß wir für ihre Veröffentlichung nur dankbar ſein und ſie beſtens empfehlen können. Die erſte Serie handelt über „Jeſus Chriſtus, unſer höchſtes Vorbild“, die zweite über „das Leiden Jeſu“ und die dritte über „die ſieben Kreuzesworte“. Grund zu einer Ausſtellung gibt uns die fünfte Predigt des zweiten Cyklus, bezw. die Theſis, daß das Chriſtentum für den Unzüchtigen keine Gnade habe (S. 121—128); der Verf. überſieht überhaupt die wichtige Stelle Ezechiel 16, 49 über die ſodomitiſche Sünde und St. Thomas ſagt bekanntlich: peccata carnalia sunt minoris culpae, maioris infamiae quam spiritualia. Uebrigens iſt die gedachte Predigt ein

Meisterstück in der Behandlung der materia turpis, die Warnung davor eine äußerst eindrucksvolle. S. 127 wäre eine vorsichtigere Ausdrucksweise über die Allgemeinheit der Sintflut geboten und S. 127 ist vor der kommunikativen Form („wir") zu warnen.

3. Universitätsprediger Dr. Klasen bietet uns 24 Kanzelvorträge. Der erste Cyklus umfaßt vier Predigten über den Urzustand und Sündenfall des Menschen nebst der göttlichen Strafe und Verheißung für die Adventszeit. Im zweiten Cyklus für die Fasten- und Osterzeit bildet die Genugthuung Christi den Gegenstand des Vortrags. Der Pfingstcyklus behandelt die Kardinaltugenden, und die sieben Kirchweihpredigten zeigen, was die Kirche dem Mann, der Frau, dem Jüngling, den Abgestorbenen, der Jungfrau, dem Kinde und den Dienstboten ist. Wie aus dieser Inhaltsangabe ersichtlich ist, sind hier teilweise, besonders im ersten und zweiten Cyklus, hochtheologische Gegenstände homiletisch behandelt und man kann dem Verfasser die Anerkennung nicht verweigern, daß er den Stoff sachlich beherrscht, folgerichtig entwickelt und in leicht fließender, gut gefeilter und oft packender Sprache dem Zuhörer vermittelt. Freilich wird der Dogmatiker mit den Ausführungen nicht immer einverstanden sein, so mit dem über die absolute Notwendigkeit des Gebetes Christi und über seine Verklärung Gesagten (S. 45 f.), der S. 74 ff. vorgetragenen Satisfaktionstheorie und der vielfach angewandten mystischen Exegese (z. B. S. 39, 72, 92), und vom Standpunkt der Homiletik aus ist die fast durchgängig freie Zitationsweise der hl. Schrift durchaus zu tadeln, um so mehr, als K. der unseres Erachtens unnützen, jedenfalls für die Zuhörer bedeutungslosen Sitte huldigt, den sog. Text zuerst lateinisch und dann deutsch anzuführen. S. 101 wäre für manche Zuhörer ein tröstliches Wort über das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder angezeigt; S. 149 muß es 1 Petr. 5, 9 heißen. Die dritte

Kardinaltugend ist nicht die Mäßigkeit (modestia), sondern die Mäßigung (temperantia).

Charakteristisch sind die „Kanzelvorträge" durch ihre eigenartige Anlage, durch die sie an die „Predigten und Ansprachen" von P. O. Rottmanner erinnern. Das Thema ist nicht streng formuliert und nicht ausdrücklich angekündigt, die Gliederung nicht scharf ausgeprägt, das Ganze aber sachlich und logisch gut disponiert. Indem wir diese Predigten dem Studium der Homileten empfehlen, sei bemerkt, daß diese Predigtweise auch ein besonderes Auditorium voraussetzt. A. Koch.

12.

Apologie des Christentums. Von **Fr. Albert Maria Weiß** O. Pr. Dritte Auflage. Vierter Band: Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre. In zwei Teilen (XVII, S. 1—534 und XII, S. 535—1162). Mit erzbischöfl. Approbation und Gutheißung der Ordensobern. Freiburg, Herder, 1896. Preis M. 8, geb. M. 11, 20.

Den im Jahre 1894/5 in dritter Auflage ausgegebenen zwei ersten Bänden seiner Apologie hat W. rasch auch den vierten in derselben Auflage folgen lassen, — vor dem dritten Band wohl deßhalb, weil jener für die gegenwärtige Zeit wegen seines Gegenstandes: soziale Frage und soziale Ordnung ein besonderes Interesse verdient. Im ersten Teil ist die Seitenzahl von 478 auf 534 gestiegen und der zweite Teil hat um 136 Seiten zugenommen. Ganz neu hinzugekommen ist der „Anhang", der vierundzwanzig Thesen über die allgemeine Begriffe der Gesellschaftslehre enthält (S. 1089—1118). Da die zweite Auflage in Th. Q. Schr. 1893, S. 503—14 eine eingehende Besprechung erhalten hat, darf auf die daselbst gemachten Bemerkungen verwiesen werden. Das Werk hat manche Verbesserungen erfahren; die seitdem erschienene Litteratur ist verwertet. Es werden zwar auch jetzt noch nicht alle Ausführungen des Verfassers Zustimmung finden, aber auch denen, die nicht immer beistimmen können, wird das Buch Genuß und Förderung bringen. Das gehaltvolle Buch sei nicht bloß dem Theologen, sondern auch dem Nationalökonomen und Juristen empfohlen.
A. Koch.

III.

Analekten.

A. Schöpfers Geſchichte des Alten Teſtaments iſt in das Franzöſiſche überſetzt worden. Die franzöſiſche Ausgabe des Werkes iſt bereits im Buchhandel erſchienen.

Auch von Schöpfers Verteidigungsſchrift „Bibel und Wiſſenſchaft“ iſt eine franzöſiſche Ueberſetzung in Vorbereitung und dürfte noch im Laufe dieſes Jahres erſcheinen. Vetter.

Quid **Lunovienses Monachi** discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint, lautet der Titel einer Theſe oder Diſſertation, welche der Abbé Malnory 1894 nebſt einer Schrift über den hl. Cäſarius von Arles der philoſophiſchen Fakultät von Paris zur Erlangung des Doktorgrades vorlegte. Die Arbeit zeugt ebenſo von ausgebreiteter Kenntnis der einſchlägigen Litteratur wie eingehendem Studium der Quellen. Beachtenswert iſt namentlich der Abſchnitt S. 20 bis 25, in dem die Unglaubwürdigkeit der Berichte des Odo von Glanfeuil über den hl. Maurus, Schüler des hl. Benedikt, ſein Leben (864), und ſeine Translation und Wunder (869), bezw. über die Wirkſamkeit des Heiligen dargethan wird, und die Erörterung im zweiten Teile über die Bedeutung, welche die Wirkſamkeit der Schüler Columbans für die Entwicklung und Umgeſtaltung des Bußweſens oder die Verbreitung der Beichte hatte. Indem ich auf die Schrift aufmerkſam mache, weiſe ich zugleich auf eine neue und kri-

tiſche Ausgabe der Regel Kolumbans hin, welche Dr. O. Seebaß in der Zeitſchrift für Kirchengeſchichte XV, 366 bis 386 veranſtaltete.

Dem Abt **Adamnanus** von Jona iſt das Programm des Gymnaſiums bei St. Anna in Augsburg 1895 gewidmet. In dem einſtweilen erſchienenen Teil handelt der Verf., Dr. P. Geyer, außer dem Leben des Autors von ſeiner Schrift De locis sanctis. Nachdem die Notwendigkeit einer neuen Ausgabe dargethan worden, da auch die letzte, von Tobler beſorgte Ausgabe in keiner Weiſe den Anforderungen der Kritik entſpricht, folgt eine Erörterung der Quellen, und aus dieſem Anlaß war beſonders das Verhältnis zu der unter dem Namen des Eucherius gehenden Beſchreibung des heiligen Landes zu unterſuchen. Die Schrift wurde noch jüngſt von Molinier dem hl. Eucherius zugeſchrieben, von Tobler wenigſtens in deſſen Zeit, näherhin in das Jahr 440 verlegt. G. findet in ihr ein Produkt des 8. Jahrhunderts. Ein Abſchnitt über den Stil Adamnans ſchließt die gelehrte Abhandlung.

Handſchriftliche Funde von großer Bedeutung hat die jüngſte Zeit mehrere zu verzeichnen. Als ich im Herbſt 1895 im Begriff war, meine Manuſkripte für eine Ausgabe der Apoſtoliſchen Didaskalia und der Apoſt. Konſtitutionen für den Druck abzuſenden, erhielt ich von Herrn Bibliothekar Mercati in Mailand die Nachricht, daß in der Kapitelsbibliothek in Verona durch Hrn. Dr. Hauler aus Wien eine alte lateiniſche Ueberſetzung der Apoſt. Konſtitutionen gefunden worden ſei. Als ich mich dann in der Angelegenheit nach Wien wandte, beſtätigte mir Dr. Hauler den Fund. Mit der Darlegung des Sachverhaltes überſandte er mir zugleich ein kleines Stück des neu aufgefundenen Textes, indem er bemerkte, daß Hr. Harnack dasſelbe als Beſtandteil der Apoſt. Konſtitutionen erkannt habe. Ich konnte ihm erwidern, daß das Stück vielmehr der Grundſchrift der ſechs erſten Bücher der Konſtitutionen, der Didaskalia der

Apostel angehöre, und weitere Stücke, die mir zugesandt wurden, bestätigten dies. Jetzt liegen in den SB. der philos.-histor. Klasse der Wiener Akademie, Bd. 134 (1896) S. 1—54, zwölf Seiten der Handschrift, eines Palimpsestes aus dem 8., bezw. 5. Jahrhundert, gedruckt vor. Zugleich wird über die Hs. genauer Aufschluß gegeben. Indem ich mich hier darauf beschränke, die Aufmerksamkeit auf die auch separat ausgegebene Abhandlung zu verweisen, gebe ich dem Wunsche Ausdruck, Hr. Hauler möge bald in der Lage sein, uns mit dem ganzen Inhalt der höchst bedeutsamen Hs. zu erfreuen. — Bald nach dem erwähnten Brief hatte Hr. Mercati die Güte, mir einen Separatabdruck aus den Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino vol. 31 (1895/96) unter dem Titel: Un Palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli, zu schicken. Daraus geht hervor, daß der gelehrte Bibliothekar in dem Cod. Ambrosianus O 39, einem Palimpsest, die Hexapla von elf Psalmen, bezw. Psalmstücken, in dem Cod. B 106 sup. ebenfalls Reste eines hexaplarischen Psalters entdeckte. Die drei ersten Abschnitte der Nota geben davon Kenntnis. Im vierten Abschnitt wird nachgewiesen, daß der im Cod. 301 inf. enthaltene Psalmenkommentar hier fälschlich durch eine spätere Hand Hieronymus zugeschrieben wird, ebenso mit Unrecht von einigen Neueren Columban zugeeignet wurde, in Wahrheit vielmehr von Theodor von Mopsveste herrührt. Der Nachweis ist gelungen und macht dem Gelehrten alle Ehre. Wir sehen mit großer Erwartung den in Aussicht stehenden Publikationen entgegen.

Das Festprogramm der Universität Freiburg zum 70. Geburtstag des Großherzogs von Baden 1896 enthält S. 103—146 eine Abhandlung von A. Schulte über **Freiherrliche Klöster** in Baden. Man wußte bisher wohl, daß im späteren Mittelalter zahlreiche Benediktinerklöster Versorgungsanstalten des Adels waren. Ich wies auf die Erscheinung in meiner KG. 2. A. S. 390 hin. Hier erhalten

wir mit einer Liste der Reichenauer Mönche von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zum J. 1427 den überraschenden Nachweis, daß dieselben schon von jener Zeit an durchweg dem Adel, näherhin zumeist den kleinen freiherrlichen Familien, nur wenige den Grafenhäusern angehörten, deren Sprößlinge mehr nach dem Besitze von Kanonikaten strebten. Dieselbe Erscheinung wird für die Frauenklöster Waldkirch und Säckingen erwiesen, nur für eine etwas spätere Zeit und mit dem Unterschied, daß hier der hohe Adel mehr vertreten war. Der Punkt wirft auf die Geschichte jener Klöster mehrfach ein helleres Licht, und der Verf. erwarb sich, indem er die Aufmerksamkeit auf ihn lenkte, ein nicht geringes Verdienst. Er fragt zuletzt, ob die Beschränkung auf den freiherrlichen Adel erst später erfolgte und nicht etwa ursprünglich war oder schon in der Zeit der Karolinger bestand. Zur Lösung dieser Frage reichte aber das ihm einstweilen zu Gebot stehende Material nicht aus. Die Untersuchung wird überhaupt auf alle freiherrlichen Klöster in Deutschland auszudehnen sein. Funk.

Mit Vergnügen habe ich das zweibändige Werk mit dem einfachen Titel: **Glück** von Prof. Dr. **C. Hilty**, Frauenfeld-Leipzig 1896, gelesen. Andern ist es wohl auch schon so gegangen, denn auf dem Titelblatt des ersten Bändchens steht: 21. Tausend, auf dem des zweiten: 14. Tausend. Der Verfasser ist reformiert, in der Dogmatik nicht ganz fest, durch die moderne Erkenntnistheorie an den Beweisen für das Dasein Gottes irre geworden, aber er will niemand verletzen, anerkennt, trotz der Voreingenommenheit für die stoische Moral und die klassische Bildung, den hohen Wert des Christentums und legt mit Recht einen großen Nachdruck auf die innere Erfahrung und die Anwendung im Leben. Für den katholischen Leser wirkt es namentlich wohlthuend, daß nicht nur Dante und Thomas von Kempen, sondern auch viele Heilige zum Wort kommen. Der Verf. spricht auch hier stets mit

Achtung vor der religiösen Ueberzeugung und anerkennt manchen Vorzug des katholischen Gottesdienstes und der katholischen Weltanschauung. Nur eine kurze Bemerkung über den Cölibat (I, 66 A. 1) wäre besser weggeblieben oder anders gefaßt worden. Vergleicht man dieses Werk mit andern ähnlichen, etwa mit der christlichen Lebensphilosophie oder der Lebensweisheit in der Tasche, so findet man, daß hier der religiöse Charakter mehr zurücktritt, aber doch gut vertreten ist, dagegen eine praktische Lebensanweisung gegeben wird, welche von feiner psychologischer Beobachtung und großer Menschenkenntnis und praktischer Erfahrung zeugt. Es finden sich hier eine Menge Goldkörner aus der Lebensweisheit für das tägliche Leben von Hoch und Nieder, besonders der Gebildeten. Manchmal würde eine kräftigere Sprache und ein tieferes Christentum den Eindruck erhöhen. Namentlich gilt dies von dem Vortrag über „vornehme Seelen", dessen zweideutigen Titel der Verf. selbst anerkennt. Selbst das Bild Christi und des Apostels Paulus dürfte hier wirkungsvoller gezeichnet sein. Beide haben mit der Demut eine große Energie verbunden. Nur durch Heiligkeit und Willenskraft ausgezeichnete Menschen können das Salz der Erde werden. Eine Uebersicht der Themata mag eine Vorstellung von dem Reichtum des Gebotenen geben. Im ersten Bändchen werden behandelt: Die Kunst des Arbeitens; Epiktet; wie ist es möglich, ohne Intrigue, selbst im beständigen Kampfe mit dem Schlechten, durch die Welt zu kommen; gute Gewohnheiten; die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts; die Kunst, Zeit zu haben; Glück; was bedeutet der Mensch, woher kommt er, wohin geht er, wer wohnt über den goldenen Sternen? Das zweite Bändchen enthält: Schuld und Sorgen; tröstet mein Volk; über Menschenkenntnis; was ist Bildung? vornehme Seelen; transcendentale Hoffnungen; Prolegomena des Christentums; die Stufen des Lebens. Schanz.

Zur Förderung des Verständnisses der arabischen Ori-

ginalgrammatik giebt Professor Jahn in Königsberg mit Unterstützung der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft (Verlag von Reuther und Reichard) eine Übersetzung von **Sîbawaihis „Buch über die Grammatik"** heraus, dessen Text von Hartwig Derenbourg nach verschiedenen Handschriften ediert worden ist (Paris Bd. I 1881, Bd. II, 1 1885, Bd. II, 2 1889). Sîbawaihi oder Sîbuye, wie sein Name sagt (von sîb = Apfel), ein Perser, wird von den Arabern gepriesen als der „Reihenführer der Grammatiker" 'Imâm en-nuhât) und von Abulfeda der gelehrteste unter allen früheren und späteren Grammatikern genannt. Er lebte unter dem Chalifat des Harûn ar-rašîd und starb i. J. 177 oder 180 d. H. (= 793 bezw. 796 n. Chr.). Sein Werk über die Grammatik war bei den Arabern, die von jeher sehr viel auf grammatikalische Studien hielten, sehr hoch geschätzt und das Kitâb = Buch κατ' ἐξοχήν genannt. Die Übersetzung, welche wegen der oft dunkeln und koncisen Schreibweise des S. viele Schwierigkeiten bietet, hält sich an dem Kommentar des Sîrâfî ('Abû Sa'îd al-Hasan ibn 'Abdallâh ibn al-Marzubân as-Sîrâfî, ebenfalls ein Perser aus der Stadt Sîrâf, lebte von 284—368 d. H. = 897—979 n. Chr.), dessen Ausführungen nebst solchen anderer Kommentatoren in den „Erklärungen" beigefügt sind, eine Beigabe, die um so wertvoller ist, als sie noch ungedrucktes Material enthält. Was die Methode anlangt, — von Einzelheiten müssen wir hier absehen — so ist unzweifelhaft die Beiziehung eines einheimischen Kommentators zur Erklärung eines so schwierigen Schriftstellers das Nächstliegende und Beste; das eigene Urteil des Übersetzers kann und muß dabei natürlich immer bestehen bleiben. Dieses kommt hier auch namentlich in den „Erklärungen" genügend zur Geltung. Das Werk, das, wie die Natur der Sache es mit sich bringt, noch verbesserungsfähig ist, besonders weil es, wie der Verfasser selbst sagt, vielleicht vorzeitig

unternommen worden ist, birgt keine geringe Arbeit in sich und ist zweifellos als eine schätzenswerte Förderung der grammatikalischen Studien zu betrachten. — Beigegeben ist eine Erwiderung (21 S.) auf die Rezension von Prätorius in den GGA. 1894 nr. 9 S. 705—715, auf welche Prätorius in einer eigenen Broschüre repliziert hat. Dannecker.

Die **Therapeuten**, bezw. die Schrift Philos De vita contemplativa, auf der unsere Kenntnis von denselben beruht, wurden in der letzten Zeit mehrfach Gegenstand der Verhandlungen. Lucius (1879) erblickte in dieser Schrift eine Schilderung der Anfänge des christlichen Mönchtums im 3. Jahrhundert, erklärte sie darum für eine christliche Fiktion oder Fälschung und sprach den Therapeuten die historische Existenz ab (vgl. 1880 S. 319 ff.). Dagegen treten Massebiau, Revue de l'histoire des religions 1887 II, 170—198; 284—319, und Conybeare, Philo about the contemplative life 1895, für die Echtheit der Schrift ein. Nirschl (1891) erneuerte sogar die Euseb'sche Deutung der Schrift, die Therapeuten seien Christen, näherhin Judenchristen. Jenen Männern reiht sich im 22. Supplementband der Jahrbücher für klassische Philologie (S. 695—770) mit der auch separat erschienenen Abhandlung: Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judentums 1896, P. Wendland an. Dieselbe war in der zweiten Hälfte (die philonische Schilderung der Therapeuten, Erklärung des Ursprungs der Th., Widerlegung der Auffassung der Th. als Christen) bereits 1891 im wesentlichen abgefaßt. Mit Rücksicht auf die zu erwartende Ausgabe Conybeares wurde sie aber zurückgelegt und nach dem Erscheinen der Ausgabe im einzelnen umgearbeitet und in drei Abschnitten (die direkte und indirekte Überlieferung der V.C., die Stellung der Schrift im philonischen Schrifttum und in der jüdischen Litteratur, ihre Sprache und ihr Stil) ergänzt. Es wird gezeigt, daß die Überliefe-

rung mindeſtens in die Zeit des Origenes zurückführt, die Schrift alſo unmöglich, wie Lucius wollte, an das Ende des 3. oder an den Anfang des 4. Jahrhunderts zu ſetzen iſt (S. 719); daß eine ſprachliche Nachbildung, eine ſo intime Vertrautheit mit dem Stil eines älteren Autors, wie ſie hier nach Lucius anzunehmen wäre, einem Fälſcher nicht nur nicht zuzutrauen, ſondern im Altertum überhaupt undenkbar iſt (731); daß alles, namentlich die Polemik gegen den Stoiker Chairemon (S. 754 f.), für den Urſprung im erſten Jahrhundert ſpricht. Der Beweis iſt m. E. erbracht. Die Lucius'ſche Hypotheſe dürfte nun aus der Litteratur verſchwinden.

Im J. 1893 S. 171 f. wurde über die Kontroverſe berichtet, welche ſich jüngſt über das Verhältnis des lateiniſchen und griechiſchen Textes der **Akten der hl. Perpetua und Felicitas** erhob. Das fünfte Supplementheft der Römiſchen Quartalſchrift 1896 bringt eine neue Unterſuchung der Frage und zugleich eine neue Ausgabe der beiden Texte durch Pio Franchi de' Cavalieri. Das Ergebnis wird S. 97 folgendermaßen zuſammengefaßt. Der griechiſche Text ſtammt aus dem lateiniſchen, den er nicht immer genau wiedergiebt. Der Überſetzer und der lateiniſche Autor können nicht dieſelbe Perſon ſein, weil ſie ſich, wenn nicht ſonſt, wenigſtens einmal ſtark widerſprechen (c. 20). Es iſt auch nicht zwiſchen dem Teil des Redaktors und des Saturus und dem Perpetuas zu unterſcheiden und der erſte als urſprünglich im lateiniſchen, der zweite als urſprünglich im griechiſchen Text verfaßt anzuſehen. Die Überſetzung iſt im allgemeinen gut, viel beſſer, als aus den beiden bisherigen Ausgaben zu erſehen iſt. Wie die letzte Bemerkung verrät, will die Schrift einen mehrfach verbeſſerten Text bieten, und das Verdienſt, das ſie in dieſer Richtung in Anſpruch nimmt, iſt vollſtändig begründet. Es ſtand für dieſe Aufgabe eine gute Photographie der Hſ. von Jeruſalem zu Gebot. Gleich dem griechiſchen iſt auch

der lateinische Text mit Sorgfalt neu rezensiert. Die treffliche Arbeit darf nicht übersehen werden. Funk.

Für die Exegese des **Buches Job** bieten die textkritischen Studien von Lic. Dr. Georg Beer („Der Text des Buches Hiob, Marburg, Elwert, 1895, IX. 89 S. 8°) ein schätzenswertes Hilfsmittel. Das gesamte bisherige textkritische Material ist hier von B. inventarisiert und durch eigene, zum Teil alle Beachtung verdienende Vorschläge ergänzt. — Eigentümlich ist die Stellung des Autors gegenüber den Tristichen im Buche, ganz wie Bickell sucht er sie sämtliche zu beseitigen — ein Verfahren, das wir für prinzipiell unbegründet halten. — Die praktische Brauchbarkeit der Schrift würde noch erhöht, wenn der Verf. jeweils im Texte seine eigene Entscheidung für das Auge des Lesers durch den Druck sofort kenntlich gemacht und die Paginierung der einzelnen Seiten noch durch die Nummer des eben behandelten Kapitels ergänzt hätte. — Bis jetzt sind behandelt die Kap. 1—14. Inzwischen scheint B. einen starken weiteren Bruchteil druckfertig bearbeitet zu haben, denn Budde konnte für seinen neuestens erschienenen Hiob-Kommentar bereits die Kap. 15—21 im Manuskript benützen (s. b. Budde, S. XLVII, Anm. 1). Vetter.

Die **Professiones fidei der Päpste** behandelt G. Buschbell in einer Doktordissertation von Münster 1896 (Sonderabzug aus der Röm. Quartalschrift 1896). Es wird dargethan, daß die Ablegung eines Glaubensbekenntnisses seitens der Päpste spätestens am Ende des 8. Jahrhunderts aufhörte, daß der Charakter der Formel 83 der Liber diurnus von dem Kardinal Deusdedit verändert wurde, indem sie nun dazu dienen sollte, die Rechte der Kardinalkleriker der römischen Kirche zu erhärten; daß die sog. Professio Bonifatii VIII eine Fälschung aus der Zeit des Kampfes ist, den Philipp der Schöne gegen den Papst führte, somit aus den Jahren 1294—1311, und wahrscheinlich in Frankreich veran-

ſtaltet wurde; daß die Verſuche in der Zeit der großen Reformkonzilien, die Ablegung eines dieſer Profeſſio entſprechenden Glaubensbekenntniſſes für den Regierungsantritt aller zukünftigen Päpſte obligatoriſch zu machen, keinen Erfolg hatten. Daneben kommt noch eine Reihe von untergeordneten Punkten zur Erörterung. Die Arbeit, von Prof. Finke angeregt und gefördert, iſt ſehr der Beachtung wert.

Über die Namen **Wynfreth-Bonifatius** enthält der 28. Bericht der wiſſ. Geſellſchaft der Philomathie zu Neiſſe ein hiſtoriſch-kritiſches Referat von Prof. Dr. Nürnberger zu Breslau, das auch beſonders erſchienen iſt (Breslau 1896, 96 S.). Die Arbeit zeichnet ſich ebenſo durch umfaſſende Behandlung des Gegenſtandes als durch beſonnenes Urteil aus. In fortlaufender Auseinanderſetzung mit den abweichenden Anſichten wird als wahrſcheinlich dargethan, daß Wynfreth oder Wynfreth, wie der urſprüngliche Name des Apoſtels der Deutſchen zu ſchreiben iſt, bereits in ſeiner Heimat oder vor ſeiner erſten Romreiſe den Namen Bonifatius als zweiten Namen beſaß, und daß Gregor II bei ſeiner Biſchofsweihe 722 oder 723 aus irgend einem nicht mehr zu beſtimmenden Grunde es vorzog, den Beinamen ſtatt des angeſtammten Namens zu gebrauchen. Funk.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.

Edmund Pfleiderer

[illegible]

Heinrich Maier,
[illegible]
[illegible] Urteils bei Aristoteles.
[illegible] broch. M. 4. 60.

Das achte Buch

Apostolischen Konstitutionen

[illegible] ältesten Schriften
[illegible] neu untersucht von
[illegible] Funk.
[illegible]

[illegible] katholische Katechesen

[illegible] drei ersten Schuljahre.
[illegible] Katecheten, Lehrer und Eltern
[illegible] A. Fritz.
[illegible] Verfassers herausgegeben
Müller.

[illegible] broch. M. 1.

Verlag der K. Lentner'schen Buchhandlung in Linz.

Die Papstwahlbullen

Die Papstwahlen
und die Staaten von 1447 bis 1555

Das schönste Geschenk!

Zimmer-Dampfschwitzba-

Theologische

Quartalschrift

Inhalt.

Abhandlungen.

II. Recensionen.

III. Anzeigen.

I.

Abhandlungen.

1.

Der gegenwärtige Stand der Bibelforſchung im katholiſchen Italien.

Von Dr. Seb. Euringer in U. Ottmarshauſen bei Augsburg.

Italien hat in neuerer Zeit verhältnismäßig ſehr wenig für die bibliſche Wiſſenſchaft gethan und zwar trifft dieſer Vorwurf nicht blos das katholiſche, ſondern auch das akatholiſche, beziehungsweiſe rationaliſtiſche Italien. Die Namen Vercellone [1]), Cozza [2]), Guidi [3]),

1) Variae lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum editionis Pars I—IV Romae 1860—1864. Dies großartige Werk iſt leider unvollendet geblieben. Ferner Dissertazioni accademiche Roma 1864.

2) Cozza-Luzi (Baſilianermönch): Bibliorum sacrorum codex Vaticanus, collatis studiis a C. Vercellone et J. Cozza editus Romae 1869—1881, 5 volumina.

3) Guidi (geb. zu Rom den 31. Juli 1844), Profeſſor an der Sapienza iſt als Orientaliſt auch im Ausland geſchätzt. Seine Veröffentlichungen beſ. in den Rendiconti della R. Academia dei Lincei befaſſen ſich meiſt mit textgeſchichtlichen und textkritiſchen Fragen, auch allgemein ſemitologiſche Probleme werden behandelt z. B. 1879 della sede primitiva dei populi semitici;

Ceriani [1]), Ciasca [2]) werden zwar jedem Exegeten bekannt sein, da sie teils treffliche Ausgaben wichtiger

---

1885: »Di una versione persiana del Pentateuco; 1887: »Frammenti copti« (ser. IV vol. III sem. 2); 1888: Le traduzioni degli evangeli in arabo ed in etiopico, sämtliche in den Veröffentlichungen der kgl. Akademie dei Lincei (Rom). Im Giornale asiatico Italiano erschienen 1888: Gli atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabici ed etiopici. In den Akten des Leydenerkongresses findet sich ebenfalls eine Arbeit von Guidi mit dem Titel: Annales auctore Abu Djafar At-Tabari 1886. 1894 erschien von ihm Le livre des verbes de Abu Bakr Muhammad B. 'Umar B. Abd Al-'Azîz Ibn Al-Qûtiyya. Gegenwärtig veröffentlicht Guidi: L'Indice del Kitab Al Aghani. Nur selten begibt er sich auf rein exegetisches Gebiet z. B. 1884. Il Salmo 104 in d. Atti dell' Academia dei Lincei, Roma; 1892 bespricht er in einer Mitteilung an den Orientalistenkongreß Gen. 2, 19 und verbreitet sich über die Ursprache des Menschengeschlechtes, aber nach meiner Ansicht ist seine Hypothese mehr kühn als wahrscheinlich. Andere Aufsätze mögen noch in andern Zeitschriften stehen, sind mir aber nicht bekannt geworden. Größere Werke über die Bibel hat Guidi überhaupt nicht veröffentlicht.

1) Dr. Antonio Ceriani, Ober-Bibliothekar an der Ambrosiana zu Mailand geb. zu Uboldo am 2. Mai 1828, Priester 1852 ist vor allem als Paläograph und Syriolog bekannt und genießt Weltruf. Sein Hauptwerk sind die Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae. Mediolani, Besozzi. II u. IV. Band enthalten unter anderem Fragmente eines syrischen Textes, welchen Jacob von Edessa ca. 704 aus der Peschito und der Syrohexapla nach dem griechischen Texte zusammenstellte. Er entdeckte Fragmente einer alten lateinischen Übers. des Lukasevangeliums, der philoxenianischen Uebersetzung des Jesaias; er fand und erkannte Codices der Lucianischen und Hesychianischen Rezension, edierte den Codex Ambrosianus Graecus (V. Jahrh.), den Cod. VII bei Holmes-Parson, welcher den Hexateuch enthält, schrieb zur Autotypie des Prophetenkodex Marchalianus (Rom 1891) eine sehr gelehrte Vorrede, welche Cornills Aufstellungen antiquierte. Sehr verdienstvoll ist die photolithographische Wiedergabe der berühmten Syro-Hexapla: Translatio Syra-Peschito

Handſchriften veranſtaltet, teils die Textgeſchichte der Bibel gefördert, teils durch linguiſtiſche und ſemitologiſche Arbeiten Bauſteine zur Bibelerklärung geliefert haben. Aber mit der Auslegung der Texte ſelbſt haben ſich dieſe Gelehrten entweder gar nicht oder nur gelegentlich beſchäftigt. Was aber ſonſt von ſeiten der Katholiken geleiſtet wurde, geſchah meiſt nach ganz veral-

V. T. ex cod. Ambrosiano saec. fere VI. photolithographice edita, Mediolani, Pogliani 1876—1880. Gegenwärtig arbeitet er an der Photolithographie der Peſchitohandſchrift der Ambroſiana, an der Autotypie des muratoriſchen Kanon und an einer neuen Ausgabe der alten lateiniſchen Ueberſetzung des Makkabäerbuches, welches Peyron bereits aber unvollkommen veröffentlicht hat. Auch mit den Apokryphen hat er ſich beſchäftigt: Canonical Histories and Apocryphal Legends relating to the New Testament, Milano 1873, enthalten einen auch in künſtleriſcher Hinſicht ſehr intereſſanten Cod. Ambrosianus. Hier ſind noch zu erwähnen: Parva Genesis und Assumptio Mosis (alte lateiniſche Ueberſ.), Apokalypſe des Baruch (ſyriſch), Paralipomena des Jeremias (griechiſch) und 4. Buch Esdras (ſyr.). Außerdem gab er noch Handſchriften kirchengeſchichtlichen und liturgiſchen Inhalts heraus z. B. das 3. Buch der Geſchichte des Konzils von Nicäa, die Akten des hl. Martyrers Vincentius, das Ambroſianiſche Miſſale von Biaska, das älteſte Meßbuch des Ambroſianiſchen Ritus. Er ſchreibt fleißig in die Rendiconti del R. Istituto Lombardo, war Mitarbeiter der Palaeographical Society und der Scripturae Graecae specimina von Wattenbach. — Wer ſich noch für weitere Details intereſſiert, den verweiſe ich auf Mercati's Lebensbeſchreibung des A. Ceriani in der Rivista bibliografica italiana, Firenze 1896, Nro. 6. —

2) P. Augustinus Ciasca, ordinis eremitarum S. Augustini, jetzt Erzbiſchof von Lariſſa, widmet ſich beſ. koptiſchen Studien. Im Auftrage der Propaganda publizierte er Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani, Romae 1885: I. Band; 1889: II. Band. Ferner edierte er den Cod. arab. Vatic. XIV, welcher das Diateſſaron Tatians in arabiſcher Redaktion enthält (1887).

teter Methode oder ignorierte die Ergebnisse neuerer Forschung wie die brennendsten Fragen der modernen Kritik. Das kath. Italien hat eigentlich nur einen einzigen hervorragenden Vertreter der kath. Bibelexegese dieses Jahrhunderts: nämlich den gelehrten Jesuiten P. Franz Xaver Patrizi, geb. zu Rom 19. Juni 1797, gest. ebendaselbst am 23. April 1881. Seine bedeutendsten Werke, die zum Teil bleibenden Wert haben, sind:

De interpretatione Scripturarum sacrarum libri II, Rom 1844, 2. Auflage 1862; 3. Auflage 1876. De evangeliis libri III, Friburgii Brisg. 1852—1853. Weitere exegetische Arbeiten sind De consensu utriusque libri Macchabaeorum 1856, In Joannem commentarium 1857, In Marcum 1862, In Actus Apost. 1867. Seine Cento Salmi tradotti 1875 scheinen das Schwächste seiner Werke zu sein: Minocchi (Salmi 1895 XIII) nennt sie di faticosa lettura, soverchiamente conciso, ridondante di ebraismi.

Auch auf akatholischer bez. rationalistischer Seite wurde und wird wenig geleistet. Der hervorragendste Vertreter der rationalistischen Schule ist der Israelite David Castelli, Professor der hebr. Sprache am Instituto superiore di studi zu Florenz. Castelli ist entschieden ein hervorragender Gelehrter, der sich mit Liebe und Hingabe den bibl. Studien widmet. Wenn auch Rationalist, so sind doch seine Ansichten sehr gemäßigte zu nennen im Verhältnis zu dem, was wir in Deutschland von dieser Schule zu hören und zu lesen gewöhnt sind. Besonders ist er in textkritischen Fragen ziemlich konservativ. Seine Hauptarbeiten sind: Il libro del Coheleth volgarmente detto Ecclesiaste (Pisa, Nistri 1866); die zweibändige

Storia degli Israeliti (Milano, Hoepli 1887—88); Il Messia secondo gli Ebrei 1874; Della poesia biblica 1878; La profezia nella Bibbia (Firenze 1882) la legge del Popolo ebreo 1884. Im Jahre 1892 erschien zu Florenz (Sansoni) eine exegetische Studie über das Hohelied. Gegenwärtig ist von ihm eine Arbeit über Job unter der Presse. Wie mir einer meiner italienischen Freunde, dem ich auch für Ausfüllung einiger Lücken meiner ital. Litteraturkenntnis zu Dank verpflichtet bin, gütigst mitteilt, so beabsichtigt Castelli nach der Weise der modernen deutschen Kritik die ganze Bibel zu übersetzen und herauszugeben.

Zur Charakteristik von Castelli's Standpunkt will ich seine Ansichten über das Hohelied kurz skizzieren. Er verwirft die allegorische Deutung, da im Text jeder Anhaltspunkt dafür fehlt; ebenso weist er mangels einer Handlung die Drama-Hypothese ab, tritt dagegen für Einheit des Planes und des Autors ein, der jedoch Salomon nicht ist. Aus sprachlichen und innern Gründen ist die Abfassungszeit nicht vor das Exil zu setzen, aber auch nicht zu tief herab, da C. einen hellenischen Einfluß auf die Gedankenwelt des Verfassers nicht anerkennt.

Wie bescheiden die biblischen Studien bei den Rationalisten Italiens sind, zeigt deutlich die Bemerkung mit welcher Semeria die Besprechung des ebengenannten Büchleins schließt: Mais si petit, qu'il (sc. le livre) soit, il n'est pas sans importance: d'ailleurs, dans le champ du rationalisme c'est le travail le plus sérieux, que je connaisse et même l'unique travail sérieux, qui ait paru en 1892.

Die Juden Italiens haben ebensowenig geleistet mit

einziger Ausnahme des Samuel David Luzzato (geb. zu Trieſt 1800 geſt. zu Padua 1865). Von ihm rühmt Grätz: Geſchichte der Juden III. Band, S. 705: „Die hebr. Sprache bis in ihr feinſtes Geäder und grammatiſche Kleinigkeiten verſtand Niemand tiefer als er. An der jungen rabbiniſchen Hochſchule in Padua (dem collegio rabbinico), von der öſterreichiſchen Regierung (1829) ins Leben gerufen, hatte Luzzato Gelegenheit, die Bibelſtudien eifrig zu pflegen und den richtigen Sinn des Wortes der Propheten und Gottesmänner zu erraten. Durch die geſchichtlichen Leiſtungen Rapoports angeregt, warf er ſich auf dieſelben Studien und leiſtete nach dieſer Seite Bedeutendes."

Am bekannteſten wurde ſeine Grammatik: Elementi grammaticali del caldeo biblico e del dialetto talmudico-babilonese, Padova 1865 (deutſch von Krüger, Breslau 1873, engliſch von Goldammer, New-York 1876). Von ſeinen Unterſuchungen über die Bibel ſind mir bekannt: Ha-Mischtaddel, Scholien zum Pentateuch, Wien 1847. Ohew Ger (= Philoxenos), de chald. Pentateuchi versione, Wien 1830. Il profeta Isaia volgarizzato e commentato, Padova 1855—1867. Penine sche David Luzzato (Perlen von D. L.) enthaltend wiſſenſchaftliche Briefe über Bibliographie, Talmud, Exegeſe ꝛc. nach ſeinem Tode herausgegeben in Przemysl 1888. Hieher iſt noch zu rechnen ſeine „Israelitiſche Moraltheologie", deutſch von Igel, Breslau 1870. Doch iſt Luzzato als Bibliograph und jüdiſcher Litteraturforſcher bekannter geworden denn als Bibelerklärer. —

An Büchern über die Einleitung in die hl. Schrift iſt ebenfalls kein Ueberfluß. Von einiger Bedeutung,

weil im römiſchen Seminar als Lehrbuch eingeführt, war U. Ubaldi: Introductio in S. Scripturam, Romae 1877 bis 1881, wurde aber mit Recht durch die Introductio des deutſchen Jeſuiten Cornely und des 1894 von den Saleſianern ins Italieniſche überſetzte Manuel biblique des Franzoſen Vigouroux verdrängt.

Aus dem Geſagten ergibt ſich die Wahrheit des Satzes, welchen ich an die Spitze dieſes Aufſatzes geſtellt habe, daß nämlich Italien in neueſter Zeit ſehr wenig für die bibliſche Wiſſenſchaften geleiſtet hat oder vielleicht beſſer geſagt, daß die Bibel und ihre Erforſchung in Italien noch nicht populär geworden iſt.

Erleuchtete Männer haben dieſes auch erkannt und arbeiten daran, dieſen Fehler gut zu machen. So ſchließt der gelehrte Barnabite Semeria in edler Aufrichtigkeit ſeine Überſchau über die Erſcheinungen im Bibelfache im Jahre 1892 (Revue biblique, Paris 1893 p. 454) mit den Worten:

Certes il n'y a pas de quoi être trop fier, mais il n'y a pas non plus de quoi se decourager: il nous faut avancer, gagner de l'espace, nous mettre au niveau de la science étrangère, alors notre travail sera fécond.

P. Semeria hat Recht. Das kath. Italien hat keinen Grund zur Entmutigung, es beſitzt junge tüchtige Kräfte, welche im Stande ſind, die bibliſchen Studien zu fördern und zu vertiefen. Es bedarf nur des mutigen Voranſchreitens auf dem bereits betretenen Wege; denn ein guter Anfang iſt bereits gemacht.

Schon 1889 wurde in Rom unter dem Vorſitz des vielſeitigen Kardinalvikars Mgr. Iſidoro Carini [1]) (geb.

1) Carini hat ſich durch ſeine Forſchungen über die ſizilianiſche Vesper weiteren Kreiſen bekannt gemacht.

zu Palermo 7. Januar 1843, geſt. zu Rom am 25. Januar 1895) eine Società Romana per gli studi biblici gegründet. Dieſer Verein hält von Zeit zu Zeit Verſammlungen ab, in welchen teils über den Stand der Forſchung im In- und Ausland referiert wird, teils ſelbſtſtändige Arbeiten der Mitglieder vorgeleſen und diskutiert werden. So wurde z. B. die Sündflutfrage ventiliert. Mgr. Lanotte trat für die Univerſalität, Semeria für die Partialität ein, während der Franzoſe Vigouroux, der gleichfalls anweſend war, eine mehr vermittelnde Stellung einzunehmen ſchien.

Der Vorſtand dieſes Vereins Mgr. Carini ging den Vereinsmitgliedern mit dem guten Beiſpiel voran und ſchrieb eine Abhandlung: Le versioni della Bibbia in volgare italiano, S. Pier d'Arena, Tip. Sal. 1894. In dieſem Werke ſind beſonders Kapitel 2 u. 3 intereſſant. In den genannten Kapiteln werden die Ueberſetzungen der ganzen Bibel oder einzelner Teile derſelben in die italieniſche Umgangsſprache von der Mitte des 15. bis Mitte des 16. Jahrhunderts aufgezählt. Dieſe Ueberſetzungen waren damals ſo häufig, daß man annehmen muß, die Bibel ſei ſchon vor der Reformation in Italien ſehr fleißig in der Volksſprache geleſen worden. Die erſte Ausgabe der italieniſchen proteſtantiſchen Bibelüberſetzung von Diodati (La Biblia, cioè i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento nuovamente traslati in lingua italiana da Giovanni Diodati 3 tom. Genève 1607) ſtammt erſt aus dem 17. Jahrhundert. — An weiteren Forſchungen verhinderte ihn der Tod.

Ein hervorragendes Vereinsmitglied: O. Marucchi ſchrieb: Le Memorie dei S.S. Apostoli Pietro e Paolo

nella città di Roma 1894. In dieser Abhandlung finden verschiedene Sätze der Apostelgeschichte eine archäologische Beleuchtung, die zu Gunsten der Authentizität des Buches spricht.

Am 30. September 1893 verlor die Società und die biblische Wissenschaft den eifrigen, noch jungen Barnabitenpater Savi (geb. zu Livorno am 6. Juli 1867). Der Verlebte war in den orientalischen und modernen Sprachen sowie in der Egyptologie sehr bewandert und berechtigte zu den schönsten Hoffnungen, namentlich zu der Hoffnung, es möchte ihm vielleicht gelingen, das Werk des berühmten Barnabiten Vercellone zu Ende zu führen oder doch die hinterlassenen Aufzeichnungen desselben zu ordnen und zu veröffentlichen. Schon seine Erstlingsarbeiten zeugten von eingehenden und gründlichen Kenntnissen und sicherem Urteil. Die Leser der bei uns leider zu wenig bekannten, trefflich redigierten und bedienten Zeitschrift: Revue biblique (Paris. Lecoffre) kennen ihn aus den Artikeln: Le fragment evangélique du Fayoum 1892 pg. 321; lettre sur l'identification d'Emmaüs 1893 pg. 223; le lectionnaire de Silos 1893 pg. 305. In 3 Konferenzen sprach er über das Johannesevangelium; besonders beschäftigte er sich auch mit der Geschichte der Vulgata vom 9—13. Jahrhundert, bis ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm.

Sein Ordensmitbruder, der feurige und energische P. Semeria verdient unter den jungen Bibelforschern Italiens einen hervorragenden Platz. Er ist ein höchst anregender Schriftsteller und nimmt eine Art führender Stellung unter den jungen kath. Bibelgelehrten ein. Semeria faßt die Aufgabe eines kath. Exegeten in der

Jetztzeit als eine apologetiſche und beſtimmt ſie näher dahin à harmoniser la foi avec ce que cette méthode (sc. la méthode critique) renferme de vrai. Dieſem Grundſatz bleibt er getreu in allen ſeinen Schriften. In der Revue biblique hat er bereits zu den meiſten brennenden Fragen der Bibelwiſſenſchaft Stellung genommen. 1892 behandelte er die ſynoptiſche Frage; 1893 und 1894 das Hexaëmeron; 1895 das Evangelium Petri; 1895 Zuſammenſetzung und Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte. In der Sündflutfrage iſt er Partialiſt, in der Kosmogonie huldigt er dem Idealismus. Semeria iſt auch ſchon in die Arena wiſſenſchaftlicher Polemik herabgeſtiegen und hat für die gläubige Wiſſenſchaft eine Lanze gebrochen. Der Senator Negri hatte in einem Vortrag, der auch im Drucke erſchien, in Form eines Dialoges zwiſchen einem Skeptiker und einem Gläubigen die Sündflutfrage behandelt. In dieſem Dialoge bringen beide Teile ihre Gründe vor; aber in der Weiſe, daß natürlich der Skeptiker die Palme erringt. Da der „Gläubige“ als Anhänger der Univerſalität der Flut auftrat, ſo betonte dagegen Semeria in einem offenen Brief an den Redakteur der Cultura, Bonghi, daß man „gläubig“ ſein und doch für die Partialität der Flut eintreten kann.

Den Eifer für die bibliſchen Studien ſucht Semeria zu heben durch Beſprechen der litterariſchen Erſcheinungen auf bibliſchem Gebiete. 1893 u. 1895 hat er unter dem Titel Chronique d'Italie in der ſchon mehrfach genannten Revue biblique die Erzeugniſſe Italiens an bibliſch-wiſſenſchaftlichen Arbeiten vom Jahre 1892 an behandelt, wobei er immer wieder darauf zurückkommt zu betonen, wie notwendig es iſt, auch die Werke der Gegner gründlich

zu studieren, das Wahre vom Falschen zu trennen, nicht blos in den Schriften der Gegner, sondern auch in der überkommenen Methode der Freunde. Der in der Geologie sehr bewanderte Priester Stoppani (1824—1891) hat besonders das Problem des Hexaëmeron studiert und mehrfach tüchtige Arbeiten darüber geliefert, so Sulla cosmogonia Mosaica Milano 1887, ferner in d. Rasegna nationale mehrere Aufsätze.

Eine ganz hervorragende Arbeit, welche die Einleitungswissenschaft betrifft, die auch das Ausland interessiert, hat Dr. Giovanni Mercati, jetzt Doktor der Ambrosiana in Mailand, geleistet. Die Abhandlung ist betitelt: L'età di Simmaco l'interprete e S. Epifanio ossia, se Simmaco tradusse in Greco la Bibbia sotto M. Aurelio il filosofo; dissertazione storico-critica del Dott. G. Mercati: Modena, tip. pont. 1892 (Herder Friburgo d/B. 1893) pgg. 104.

Mit großem Scharfsinn und mit deutscher Akribie untersucht Mercati das Zeugnis des hl. Epiphanius über das Alter des Symmachus. Bis jetzt ist man allgemein der Ansicht gewesen, Symmachus habe unter Septimius Severus die Bibel ins Griechische übersetzt, also später als Theodotion, der unter Commodus lebte. Epiphanius aber stellte Symmachus vor Theodotion. Das Zeugnis des hl. Epiphanius krankt jedoch an Widersprüchen und wird dadurch unglaubwürdig. M. sucht durch Textemendation und historische Untersuchungen die Widersprüche zu beseitigen und er hat, wie ich glaube, einen vollen Erfolg zu verzeichnen. Es handelt sich hauptsächlich um die richtige Beantwortung der Frage: Hat Kaiser M. Aurelius den Beinamen Severus geführt,

wie es nach Epiphanius der Fall sein soll oder nicht? Mercati bejaht die Frage, indem er eine griechische Inschrift von Pompeiopolis, in welcher Aurelius mit dem Beinamen Severus erwähnt wird, eingehend prüft und würdigt. Damit hat M. das Zeugnis des hl. E. als glaubwürdig dargethan und daher ist Symmachus der Zeit nach älter als Theodotion. Wenn das kath. Italien noch mehr solche exakte Untersuchungen hervorbringt, dann wird es sich die Beachtung auch des Auslandes erzwingen [1]).

Zu erwähnen ist noch eine weitere junge Kraft, die aber meines Wissens noch nicht litterarisch hervorgetreten ist, ich meine den intelligenten Professor der Exegese zu Brescia, Dr. Luigi Grammatica, welcher sich durch zweijährigen Aufenthalt im hl. Lande, zahlreiche Exkursionen und Reisen, sowie durch eingehende Studien namentlich der biblischen Geographie und Topographie auf sein Lehramt vorbereitet hat. Hoffentlich wird der erwähnte Gelehrte nicht mehr lange zögern und das Ergebnis seiner Reisen und Studien weiteren Kreisen zugänglich machen [vielleicht in der Form eines Kommentars zu Josua], zumal an gründlichen Werken über die geographia sacra, welche die Kritik aushalten, auf kath. Seite kein Ueberfluß ist.

Aus dem bisher Gesagten dürfte hervorgehen, daß die Encyclica: Providentissimus Deus über die biblischen Studien (18. Nov. 1893) auch in Italien einem Bedürf-

1) Inzwischen ist es ihm gelungen, Fragmente der vollständigen Hexapla zu den Psalmen (11 Psalmen) und den größten Teil des Psalmenkommentars des Theodor von Mopsvestia in lateinischer Uebersetzung aufzufinden.

niſſe entſprach und daß die hoheprieſterlichen Worte in Italien nicht blos auf Felſen, auf den Weg und unter die Dornen fielen, ſondern auch gutes, wohlvorbereitetes Erdreich vorfanden. Obwohl die Zeit ſeit dem Erſcheinen des apoſtoliſchen Schreibens noch zu kurz iſt, um ein richtiges Urteil über deſſen Erfolg zu fällen, ſo haben doch die Ermahnungen zum Studium der Bibel in Italien bereits eine herrliche Frucht gezeitigt, indem ein italieniſcher Prieſter, der Florentiner Dr. Salvatore Minocchi, den Plan faßte, die ganze Bibel aus der Urſprache in die bella lingua del si zu übertragen, und als Specimen die Ueberſetzung der Pſalmen mit erläuternden Anmerkungen vorgelegt hat. Animato dunque, ſchreibt der Autor in der Vorrede, io dalle parole del Sommo Pontefice e desideroso ancora di eccitare gli Italiani e specialmente il Clero agli studi biblici, ho tentato una nuova versione italiana della S. Scrittura ed offro come saggio a' miei lettori il Libro dei Salmi, ove si compendiano da un lato i pregi, dall' altro anche le difficoltà degli altri libri inspirati zu deutſch: „Ermutigt durch die Worte des hl. Vaters und auch begierig die Italiener und ſpeziell den Klerus zu bibliſchen Studien anzuregen, habe ich verſucht eine neue italieniſche Ueberſetzung der hl. Schrift zu liefern und ich lege hiemit als eine Probe meinen Leſern das Buch der Pſalmen vor, in welchem man einerſeits die Vorzüge, andrerſeits auch die Schwierigkeiten der übrigen hl. Bücher beiſammen findet" (pg. IX).

Der Titel des Buches heißt: Sac. Salvatore Minocchi, Dottore in S. Teologia e in Lingue Orientali: I Salmi, tradotti dal testo ebraico comparato colle

antiche versioni con introduzione e note: Firenze, tip. Minori Corrigendi 1895 pp C + 447. Lire 4. —

Daß das Unternehmen des Dr. Minocchi kein überflüssiges ist, geht schon aus dem Umstand hervor, daß die gegenwärtig unter dem italienischen Klerus am meisten verbreitete Bibelübersetzung von Mgr. Martini stammt, der vor ungefähr einem Jahrhunderte blühte. Das Bedürfnis auch den Klerus mit den neuesten Bibelforschungen bekannt zu machen, ward schon längst schmerzlich empfunden. Man versuchte dann und wann, ihm auch abzuhelfen. So hat Curci (1809—1891) das neue Testament mit zahlreichen, oft wertvollen Erklärungen ins Italienische übertragen Napoli 1879—1880 3 Bände); aber er hat den Fehler der Weitschweifigkeit, auch ist seit 1880 die Bibelwissenschaft weiter vorangeschritten und daher ist vieles in seiner Arbeit bereits veraltet. Gregorio Ugdulena (1815—1871), Professor an der Universität zu Palermo, begann die Bibel des alten Testamentes aus dem Urtext zu übersetzen und mit Noten zu versehen. Er zeigte sich seinem Werke gewachsen, aber nur der Pentateuch und die Bücher der Könige (Palermo 1859 und 1862) erschienen und Ugdulena starb, ohne sein Werk vollendet zu haben.

Sollen die Bibelstudien populär werden, so muß dem Klerus durch eine gute Uebersetzung und gediegene Anmerkungen die Bibel näher gebracht werden. Das versucht Minocchi und sein Buch hat in Italien die beste Aufnahme gefunden.

Enrico Gismondi, Professor der hl. Schrift an der Gregoriana, ein tüchtiger Kenner der hl. Bücher und eifriger Förderer biblischer Studien, sowie Kardinal

Parocchi haben dem Autor ihre Anerkennung ausgesprochen und am 18. Januar 1896 hat Se. Heiligkeit Papst Leo XIII selbst den Verfasser durch Kardinal Rampolla zu weiteren Studien und zur Fortsetzung des begonnenen Werkes ermutigen lassen und ihm den apostolischen Segen erteilt. Auch die deutsche protestantische Kritik, soweit sie mir bis jetzt bekannt geworden (Siegfried und Nestle), hat die Kenntnisse und den Eifer Minocchi's lobend anerkannt.

Die Auspizien der neuen Uebertragung der Bibel ins Italienische sind demnach äußerst günstig und für deren Urheber höchst ermutigend.

Wenn, was sehr zu wünschen ist, die Uebersetzung in der beabsichtigten Weise, zu stande kommt, so wird sie einen großen Einfluß auf die Bibelstudien Italiens haben, es wird dieselbe einen Markstein bilden in der Geschichte der Exegese in Italien. Da der vorliegende Band eine Probe davon ist, wie sich Minocchi seine Uebersetzung denkt und ausführen will, so wird man mir gestatten, denselben eingehender zu prüfen.

Minocchi übersetzt die Psalmen seinem Plan entsprechend aus dem Hebräischen, bindet sich aber nicht an die Vokalisation der Masoreten. Das Psalmenbuch bietet aber nach dem Buche Job den schwierigsten Text der hebr. Bibel. M. ist sich dessen wohl bewußt und zieht in solchen verzweifelten Fällen die Versionen zu Rate, also die griechische Uebersetzung, Vulgata, Peschito, Hieronymus, Hexapla etc. Aber trotzdem muß der Autor gestehen: Pur nondimeno havvi qualche punto nel sacro testo, ove l'originale antico sembra mancante o corrotto, senza che l'interprete possa ricostruirlo coll' ebraico, nè colle versioni. Wo daher der Sinn oder

Ueberſetzung zweifelhaft iſt oder nur auf Konjektur beruht, hat es M. angemerkt. Dieſe Erkenntnis, daß wir gar manches in den Pſalmen nicht ſicher oder gar nicht überſetzen können, iſt ſehr zu loben; est enim quaedam nesciendi ars und dieſe Kunſt zu üben iſt oft ſchwerer, als mit arabiſchen und zweifelhaften aſſyriſchen Wurzeln und Formen par force eine verderbte oder ſonſt unverſtändliche Stelle erklären zu wollen, ohne jedoch mehr zu erreichen, als eine höchſt unwahrſcheinliche Etymologie. Es iſt nur zu wünſchen, daß M. dieſem Grundſatz auch ferner treu bleibt und nicht Unüberſetzbares überſetzen will.

Da die Verſionen nur gelegentlich herbeigezogen werden, ſo iſt der Titelzuſatz: comparato colle antiche versioni irreführend und wäre in Zukunft wegzulaſſen.

Was die benützten Hilfsmittel und Bücher betrifft, ſo iſt zu bemerken:

Von „Delitzſch: die Pſalmen" iſt bereits eine 4. überarbeitete Auflage 1883 in Leipzig erſchienen; der Titel von Tiſchendorfs Ausgabe der Pſalmen des hl. Hieronymus heißt genau: Liber Psalmorum hebraicus atque latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus. Consociatâ operâ ediderunt C. de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch. Lips. 1874. Ich hätte aber den gleichzeitig erſchienenen Text des de Lagarde: Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde, Lips. 1874 vorgezogen, da Lagarde genauer iſt als Tiſchendorf.

Statt der koptiſchen Verſion der engl. Bibelgeſellſchaft wäre P. de Lagarde: Psalterii versio memphitica. Accedunt psalterii thebani fragmenta parhamiana,

proverbiorum memphiticorum fragmenta berolinensia 1875 zu verwenden gewesen. P. Ciasca hat ebenfalls 1889 in Rom: Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani volumen II. herausgegeben; pag. 69—151 incl. enthalten Psalmenfragmente.

Für Textkritik der Psalmen wären sehr dienlich gewesen: Cheyne: The book of the Psalms, London 1888 und Bruston: Du texte primitif des psaumes, Paris 1873. Neben Delitzsch und Bäthgen hätte Hupfeld-Nowack: die Psalmen 1888 (Gotha) Platz finden sollen, da dort gerade der grammatische Teil des Psalmentextes sehr gut behandelt ist. Seitdem ist auch im Haupt'schen Bibelwerk the book of Psalms, critical edition of the Hebrew Text, printed in colors with notes by J. Wellhausen (Leipzig, Hinrichs 1895) zur Ausgabe gelangt. Mag man über das »printed in colors« im Allgemeinen und über die Verteilung der Farben im Einzelnen denken, was man will, so enthalten doch diese Hefte den gegenwärtigen Stand der prot. Kritik und im Appendix die wertvollsten kritischen Noten, die jeder beachten und lesen muß, der von nun an über ein biblisches Buch schreibt. Die kritischen Noten zu den Psalmen, so concinn sie abgefaßt sind, umfassen S. 75—96. Leider hat M. dieses Heft noch nicht benützen können; aber für die Zukunft wird er bei jedem Buch auch das Hauptsche Werk zu Rate ziehen müssen; es wird ihm oft mit einer glücklichen Conjektur über manche Schwierigkeiten hinüberhelfen.

Leider hat M. außer Cornely keinen einzigen kath. deutschen Exegeten citiert: Kaulens Einleitung, Hoberg, die Psalmen der Vulgata, Freiburg, Herder 1892, Raffl, die Psalmen

nach dem Urtext übersetzt und erklärt III. Band: Ps. 107 bis 150, Freiburg, Herder 1892, auch Schegg, Thalhofer, Wolter hätten ihm manche nützliche Belehrung geboten.

Demnach ist das Büchermaterial, das zur Verwendung kam, etwas mangelhaft. Aber es ist kaum dem Autor daraus ein Vorwurf zu machen, sondern vielmehr der Mangelhaftigkeit der italienischen Bibliotheken. Es ist dieses auch die Klage vieler Schriftsteller. So klagt z. B. Mercati in seiner oben erwähnten Broschüre: La penuria de' libri ci desolava .... non ci fu possibile avere neppure certe publicazioni più necessarie per noi (p. 5).

Daher ist es eine unerläßliche Vorbedingung für den Aufschwung des Bibelstudiums in Italien, daß die Bibliotheken in dieser Hinsicht ergänzt werden. Sonst verliert gar mancher seine Zeit mit Forschungen und Arbeiten, welche schon längst gemacht und anerkannt sind [1]).

Das vorliegende Buch zerfällt in 2 Hauptteile: I. Einleitung von Seite I—C; II. Uebersetzung mit Anmerkungen 1—431. Zwei Indices sind beigegeben: der eine klassificiert die einzelnen Psalmen unter die 3 Titel:

1) Diesem Uebelstand sucht Minocchi durch die Herausgabe einer litterarischen Zeitung: Rivista bibliografica Italiana, Firenze, 21 via Ricasoli, welche monatl. zweimal erscheint, abzuhelfen. In dieser Revue werden die neuesten Erscheinungen Italiens, aber auch des Auslandes besprochen. Jedem Heft ist die Biographie eines hervorragenden Gelehrten oder Schriftstellers beigegeben; besondere Sorgfalt ist darauf verwendet, die Inhaltsangabe der verschiedensten Revuen jedesmal zu verzeichnen. Es wäre zu wünschen, daß das junge Unternehmen, namentlich durch Uebersenden von Recensionsexemplaren auch von den deutschen Gelehrten unterstützt würde. Das Abonnement auf die Rivista beträgt für das Ausland jährlich 5 Lire.

Bittpsalmen, historische und moralische Psalmen; der zweite verzeichnet die Psalmen nach der alphabetischen Reihenfolge ihrer Anfänge in der Vulgataübersetzung.

Die Einleitung behandelt die Hauptfragen, welche die Psalmen betreffen. M. zeigt hier genaue Kenntnis des gegenwärtigen Standes der Forschung, was um so mehr zu verwundern ist, als wir ja soeben die geringe Anzahl seiner Hilfsmittel konstatiert haben. Seine diesbezügliche Kenntnis ist ihm durch Cornely's Introductio größtenteils vermittelt worden, aber man erkennt deutlich, daß er seinen Cornely nicht blos studiert, sondern auch verdaut hat. M. untersucht alle Fragen, alle Hypothesen, gleichviel, von wem sie ausgesprochen werden, er nimmt das Wahre, wo er es findet, und verwirft das Falsche, wo er es als solches erkennt. Seine Kritik ist besonnen, sein Urteil ein wohlüberlegtes, sine ira et studio würdigt er alles; er erwägt alles ruhig, so ruhig daß man eher das Buch eines Engländers als das eines Italieners zu lesen vermeint. Bei all' seinem Streben, der modernen Kritik und Forschung gerecht zu werden, verläßt er nie den Standpunkt eines kath. Exegeten; er ist nicht neuerungssüchtig, hängt aber auch nicht an veralteten Dingen; seine Richtschnur, das Neue anzunehmen oder abzuweisen, das Alte zu erhalten oder aufzugeben, ist eben nur das Streben nach Wahrheit. Minocchi ist nicht blos theoretisch sondern auch praktisch überzeugt, daß Glaube und Wissenschaft ein- und dasselbe Objekt, die Wahrheit, haben und daß deshalb der Glaube die Wissenschaft und die ernste Forschung nicht zu fürchten hat.

Alles in der Einleitung Vorgetragene ist klar und

deutlich; man sieht, der Verfasser ist mit sich im Reinen über seine Stellung zu den verschiedenen Fragen. Er zeigt dadurch, daß er der Mann ist, der einmal dem kath. Italien eine gediegene Einleitung in die hl. Schrift schenken kann und hoffentlich auch wird, welche die Vorzüge der Introduktio Cornely's besitzt, ohne in deren Fehler (nämlich Unübersichtlichkeit und Weitschweifigkeit) zu verfallen.

Sehen wir des Näheren zu, welche Stellung M. zu den brennendsten Fragen der Psalmenforschung einnimmt.

1) Die häufigst ventilierte Frage ist wohl die Frage nach dem Metrum. Seitdem Lowth (de sacra Poësi Hebraeorum praelectiones, Oxon. 1753 cum notis et epimetris ed. J. D. Michaelis Goettingen 1768) den Parallelismus als ein Grundgesetz hebr. Dichtung erkannt hat, ist man immer weiter gegangen und hat auch ein Metrum nach griechischem Muster aufzeigen wollen. Darin wurde man durch Josephus, Eusebius und Hieronymus bestärkt. De Wette, Ewald, Hupfeld, Delitzsch, Grätz, Kaulen, Schönfelder 2c. leugnen das Vorhandensein eines Metrums, während: Bickell, Gietmann, Neteler, Ley, Rohling, Lesêtre, Knabenbauer, Vigouroux, Raffl ein Versmaß aufweisen wollen. Während Reuß über diese Frage zur Tagesordnung übergeht in der Meinung, darüber werde man nie etwas Sicheres ermitteln können, hat Raffl das von ihm adoptierte Versmaß zur Textkritik der Psalmen verwendet, ein Versuch, den ich als verfehlt bezeichnen muß und der zum mindesten als verfrüht wohl auch von der Mehrzahl der Anhänger eines Versmaßes angesehen wird. Aber selbst diejenigen, welche ein Metrum in den Psalmen finden, gehen bei der näheren

Bestimmung desselben weit auseinander. Es ist hier nicht am Platz auf Details einzugehen, ich verweise auf die ausführliche Abhandlung hierüber in: Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros von P. Rud. Cornely S. J. Introductio specialis Vol. II, pg. 1—21. Parisiis 1887. (Vergleiche auch die Besprechung von Raffls Psalmen durch Schönfelder in Litt. Rundschau 1893 Nro. 5.)

Minocchi verlangt für die Psalmen ein Metrum, da sie mit Instrumentalbegleitung und zum Tanze also in einem gewissen Takt oder Rhythmus vorgetragen worden seien, widerspricht aber der Ansicht, es gebe Jamben und Trochäen in denselben. Dagegen tritt er für die Hypothese Ley's ein (Ley: Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie, Halle 1875, Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie, Halle 1887). Dieser Hypothese zufolge wird der hebr. Rhythmus nur von den Hebungen (Arsen) gebildet wie im Italienischen, nur mit dem Unterschiede, daß in der hebr. Poesie die übrigen Silben nicht gezählt würden. Zwei gleiche Halbverse müssen in der Zahl der Hebungen übereinstimmen, in der Zahl der Silben können sie auseinandergehen. Ferner kann ein Wort 2 Accente (gravis und acutus) haben und zwei Worte können sich manchmal zu einem Accente vereinigen. Der Vers ist ein Dekameter, wenn jeder Halbvers je 5, ein Hexameter, wenn jeder Halbvers je 3 Arsen enthält. So erkläre sich, wie Flavius Josephus, Eusebius und Hieronymus das Vorkommen von Pentametern und Hexametern in der Bibel behaupten können. Die masorethische Punktation, die Recitationsweise der Synagoge, die Möglichkeit, diesen Rhythmus mit den

Anforderungen der Musik und der Tanzkunst zu versöhnen, die geringe Anzahl der erforderlichen Textkorrekturen, die Leichtigkeit, mit der sich der Text diesen Gesetzen fügt: alles dieses bestimmt Minocchi, die Ley'sche Hypothese una felice ipotesi e secondo il mio convincimento vera zu nennen.

Ich für meinen Teil bin nicht so sanguinisch. Ich gestehe zu, daß die Begleitung der hl. Lieder durch Instrumentalmusik und Tanz einen gewissen Rhythmus voraussetzt; aber daß Ley das längst gesuchte Psalmenmetrum entdeckt hat, das bestreite ich. Wenn man beliebig viele Silben nicht zu zählen braucht, dann kann man schließlich auch in diesem meinem Aufsatze mit dem nötigen guten Willen ein Metrum erkennen. Die bisherigen Aufstellungen haben kein befriedigendes Resultat ergeben. Ich bin nun nicht so skeptisch zu behaupten, daß die hebr. Dichtung außer dem parallelismus membrorum kein weiteres Metrum gehabt haben könne; doch möchte ich darauf hinweisen, daß die Thatsache des Psalmengesanges nicht notwendig Takt und Metrum voraussetzt. In der kath. Kirche werden die Psalmen lateinisch gesungen, ohne daß Takt und Metrum vorhanden sind und trotzdem ist der Psalmengesang nicht ohne Rhythmus. Wer sich davon überzeugen will, recitiere zum Vergleiche unmittelbar nacheinander den Psalm Beati immaculati und das Symbolum: Quicunque. Dieser Rhythmus, der im Parallelismus seinen Grund hat, genügt für orientalische Musik und Tanz. Wiewohl die Araber in ihren Dichtungen ein Versmaß anwenden und es auch bei dem Gesang derselben zum Ausdruck bringen, so ist es trotzdem nicht gelungen im Koran ein

solches nachzuweisen und doch wird der Koran gesungen. Keppler beschreibt in seinen „Wanderfahrten und Wallfahrten“ S. 115 die Koranrecitation in folgenden, nach meinen Erfahrungen vollkommen zutreffenden Worten: „Er (sc. der Sänger) singt immer nur eine Strophe [1]) oder vielmehr einen Satz aus dem Koran nach einer Melodie, welche sicher auch ihre Gesetze hat, aber auf unser Ohr den Eindruck macht, als spinne sie sich rein willkürlich fort und als bewege sie sich in regellosem, einförmigem Wellenschlag von Tönen“. Auch der Tanz (Hohes lied VII, 2), der sich noch erhalten hat, besteht nur in langsamem Auf- und Abschreiten, in Muskel- und Rumpfbewegungen und verlangt daher keinen strengen Rhythmus. Der Hauptgrund, ein Versmaß in den hebr. Dichtungen finden zu sollen, liegt in den Worten des Josephus, daß die Bibel Hexameter (Antiq. 2, 16, 4; 4, 8, 44) und daß die Psalmen Trimeter und Pentameter (7, 12, 3) enthalten. Eusebius und Hieronymus scheinen auf ihm zu fußen, Hieronymus ist etwas skeptisch und schließt die Behauptung, Job 3, 1—42, 6 sei in Hexametern geschrieben, mit den Worten: quod metrici magis, quam simplex lector intelligunt. Auch die eigentümliche Schreibung in Kolumnen einzelner Dichtungen z. B. Exod. 15; Deut. 32 legen ein Metrum nahe. Es ist also schwer zu sagen, welche der beiden Richtungen recht hat, ob die Anhänger oder der Gegner eines Metrums.

Wenn ich meine Ansicht darlegen soll, so halte ich es für wahrscheinlich, daß die hebr. Dichtungen ein ge-

1) Bis jetzt ist es noch nicht gelungen Strophenbildung im Koran nachzuweisen trotz Dr. David Müller: die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, Wien, Hölder 1895.

wisses Versmaß hatten; daß es aber nicht mehr möglich ist, am gegenwärtigen Texte dasselbe nachzuweisen. Denn der größte Teil der Bibel liegt nicht mehr in der Ursprache vor, sondern in einem späteren Hebräisch. Verschiedene Anzeichen z. B. nach dem Hebräisch der Masora grammatisch unerklärliche Namenetymologien, Neologismen in alten Büchern, unübersetzbare Formen und Wörter weisen darauf hin, daß einzelne Bücher der Bibel einmal moderniſiert wurden, indem unverständlich gewordene Formen und Worte durch bekannte ersetzt wurden. Auf der anderen Seite waren wohl damals noch viele Formen und Worte mehr oder weniger geläufig, während sie uns als Archaismen oder als unverständlich entgegentreten. Mit dieser Annahme, die bereits Kaulen, Einleitung 1, § 59, ausgesprochen hat, bekommen viele litterarkritische Fragen eine andere Färbung, da das Vorkommen jüngerer Formen und Termini in traditionell älteren Büchern keine Instanz mehr gegen deren ältere Abfassung bilden würden. Als Zeitpunkt dieser Moderniſierung würde ich die Zeit Esras annehmen, während Kaulen für die Zeit Davids oder Salomos eintritt. Für meine Anschauung würde die Thatsache sprechen, daß fast alle Litterarkritiker der modernen Schule die Zeit des Exils oder bald nach Esra für die Redaktion der meisten bibl. Schriften aus sprachlichen Gründen annehmen. Auch Neh. 8, 8 könnte dafür angezogen werden. — Ist aber diese Annahme Kaulens richtig, dann sind alle Versuche am Masoratext ein Metrum nachzuweisen, vergeblich.

Minocchi spricht sich ferner für das Vorkommen von Strophenbildung in den Psalmen aus. „In der

Regel zerfällt ein hebr. Gedicht in gleiche Strophen; aber diese zu bestimmen ist sehr schwer" p. XXV. Diese Fassung ist vorsichtig. Ich hätte sie doch noch vorsichtiger gewünscht, da das „in der Regel" mir zu viel zu sagen scheint. Daß es Psalmen und Gedichte in der Bibel giebt, welche sich in Strophen zergliedern lassen, wird niemand läugnen, da ja in manchen poetischen Stücken sich die Strophengliederung dem Leser völlig aufdrängt z. B. Psalm 118 (119). Daraus aber zu schließen, daß in der Regel sich Strophen ergeben, ist vorschnell. Erst wenn die Frage über das Metrum gelöst ist, wird auch die Frage nach dem Strophenbau ihre Lösung finden. Alle vorzeitigen Versuche sind daher als verfehlt anzusehen wie z. B. David Heinrich Müller's, U. Professor in Wien zweibändiges Werk: „Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in der Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie 2 Bände. Wien, Hölder 1895 (vgl. dazu die Besprechung des Strophenanhängers Zenner in den Stimmen von Maria Laach 1896 Heft 3 S. 261—275 und die ganz ablehnende Kritik Smend's in Theolog. Litteraturzeitung, Leipzig 1896 Nro. 9).

2) Ein weiteres Psalmenproblem sind die Psalmenüberschriften. Fast alle Psalmen (nur 34 sind „verwaist") haben Ueberschriften, welche entweder, wie man annimmt, 1) den Verfasser oder 2) die geschichtliche Veranlassung des Psalmes oder 3) Anweisungen über den Vortrag geben. Am deutlichsten ist Nro. 2; weniger durchsichtig Nro. 1; ganz dunkel Nro. 3. Minocchi hält diese Titel mit Recht für sehr alt, älter als das Exil, da bereits die LXX sie

nicht mehr verstand. S. XLV—XLIX giebt er in alphabetischer Ordnung eine kleine Besprechung dieser dunkeln Ueberschriften, ferner des Sela und Shiggajon. Ersteres (Sela) giebt er mit mutazione di tono o di melodia und meint, es deute auf ein „Zwischenspiel, um den Ton der Musik und des Psalmes zu verändern". Für das Letztere vergleicht er den terminus technicus Shigu der Babylonier für Bußpsalm. Die übrigen dunklen Ausdrücke hält er für Bemerkungen über den Musikvortrag, wie es auch heutzutage sententia communis ist.

Hier hätten dem Verfasser sehr gute Dienste geleistet die Ausführungen Dr. Neubauers: the Authorship and the Titles of the Psalms according to early Jewish authorities in den Studia biblica et ecclesiastica, essays chiefly in biblical and patristic criticism by members of the university of Oxford (Oxford Clarendon Press 1890 p. 1—57.) Da dieser sehr verdienstliche Aufsatz in Deutschland wenig bekannt zu sein scheint, will ich die Schlußfolgerung Neubauers aus seiner Zusammenstellung hieherseţen:

»From all these different expositions of the titles of the Psalms it is evident that the meaning of them was early lost; in fact the LXX and the other early Greek and Latin translators offer no satisfactory explanation of most of them. Of the best Jewish commentators like Ibn Ezra and David Qamhi the former treats them as the opening words of popular melodies, the other as names of instruments, both confessing that the real meanings are unknown. Saadyah is no more successful; the Karaitic authors refer them mostly to the present exile which is more Midrashic than the

Midrash upon which the Targum is based. Immanuel and Remokh put Averroism in them and in the Psalms. The Syriac headings are a comparatively late production and arbitrary. That titles are omitted in the Hebrew text can be seen from the LXX: . . . . . Thus when all traditional matter is exhausted, the only remaining resource is the critical method, which, however, on the present subject has as yet made no considerable progress«.

Es ſind ſchon ſoviele Erklärungsverſuche gemacht worden, daß man es mir nicht verargen wird, auch einen zu verſuchen.

Die Ueberſchriften, welche sub Nro 3 gemeint ſind, wie z. B. 22, 1 nach: „die Hindin des Morgenrothes" 56, 1: „Taube ferner Terebinthen", laſſen ſich vielleicht als vox memorialis für die Noten erklären, nach welchen jeder Stichus geſungen oder doch wie beim kirchlichen Pſalmengeſang geſchloſſen wurde. Wie ich mir das denke, wird aus Folgendem erhellen.

Nach Lane: An account of the manners and customs of the modern Egyptians, London, Ward, reprinted from the third edition 1890 p. 324 (in der deutſchen Ueberſetzung von Zenker, Leipzig 1852, II. Band S. 188) iſt „die merkwürdigſte Eigentümlichkeit in dem arabiſchen Syſtem der Muſik die, daß ſie die Töne in Dritttheile abtheilen. Ich habe daher von egyptiſchen Muſikern gegen die europäiſchen Muſikſyſteme anführen gehört, daß in denſelben eine Anzahl von Tönen fehle. Dieſe kleinen und feinen Gradationen des Tones geben den Aufführungen der arabiſchen Muſiker, die in der Regel einen klagenden Charakter haben, eine eigentümliche Weichheit . . . . Die meiſten Volksmelodien der Egypter ſind ſehr einfach und

bestehen nur aus wenigen Noten für eine oder zwei Zeilen des Gesanges, die deshalb mehrfach wiederholt werden."

Was Lane von der modernen arabischen Musik berichtet, darf man wohl auch auf die alte hebräische Tonkunst übertragen. Ich nehme also an, daß die Hebräer ebenfalls ihre Musiktöne in Dritteile zerlegten.

Da die hl. Siebenzahl eine so große Rolle bei den Semiten spielt und die Sphärenmusik mit 7. Planeten rechnet, so nehme ich für die hebr. Skala 7 Intervallen an, mit je 2 Zwischentönen; ich erhalte also $7 \times 3 = 21 + 1 = 22$ Töne.

Das hebräische Alphabet enthält gerade 22 Buchstaben. Wie Pythagoras zur Notenschrift Buchstaben verwendete und wie man es noch heute thut, so haben es wohl auch die Hebräer gemacht und ihre Noten mit Buchstaben bezeichnet.

Somit kann man die dunkeln Psalmenüberschriften als Noten erklären, welche entweder aus Unverstand oder zur Gedächtnisunterstützung in Worte zusammengeschweißt wurden.

Ehe ich an einem Beispiele zeige, wie ich mir die Sache des Näheren denke, will ich der Uebersicht halber den Gedankengang der Hypothese kurz rekapitulieren. Dieselbe baut sich auf 4 Voraussetzungen auf:

1) Die dunkeln Titel machen den Eindruck von voces memoriales; sind also wahrscheinlich solche voces memoriales.

2) Die Hebräer zerlegten wahrscheinlich wie die Araber ihre Töne in 3 Teile.

3) Der hl. Siebenzahl gemäß, analog der Sphärenmusik der 7 Planeten, hatte die Skala wahrscheinlich 7 Intervallen g a n z e r Töne.

4) Das hebr. Alphabet zählt 22 Buchstaben, welche zur Bezeichnung der 8 Haupttöne + 14 Zwischentöne gerade ausreichen.

Ergo: sind die dunkeln Psalmentitel wahrscheinlich voces memoriales von Notenkomplexen.

Die Skala kann gelautet haben:

א ט י ב כ ל ג מ נ ד ס ע ה פ צ ו ק ר ז ש ת ח
I 10 9 II 12 11 III 14 13 IV 16 15 V 18 17 VI 20 19 VII 22 21 VIII

I—VIII sind die Haupttöne (ganze Töne); 9—22 die Zwischentöne.

ב — א od. II—I ist immer ein ganzer Ton

ט — א od. 9—I
י — ט od. 10—9 } ist immer je 1/3 Ton.
ב — י od. II—10

Nach dieser Skala wäre z. B. die Ueberschrift von Psalm 9: על מות לבן zu transskribieren: „Nach der Melodie: 13 VI 22 12 II 14", da מ = 13; י = VI, ת = 22 ꝛc. ist. Aehnlich wären die übrigen Titel [1]) zu behandeln.

Man könnte die Buchstaben allerdings auch anders gruppieren, die richtige Gruppierung läßt sich erst herausfinden, wenn man die musikalische Probe anstellt, welche Zusammenstellung harmonische Melodien giebt.

Ich kann nun allerdings diese Probe nicht machen; einmal bin ich zu wenig musikalisch und zweitens haben unsere Instrumente die nötigen Zwischentöne nicht. Ich muß es also andern überlassen zu beurteilen, ob meine Hypothese Anspruch machen kann auf Wahrscheinlichkeit oder nicht.

---

1) D. h. nur jene Titel, welche sich auf den musikalischen Vortrag beziehen können, nicht aber jene Titel, welche ziemlich klar sind, wie z. B.: mismor ledavid.

3) Die Frage nach den Verfassern der einzelnen Psalmen hängt mit der Frage nach deren Alter zusammen. Giebt es wirklich Davidische Psalmen? und giebt es makkabäische Psalmen? Das sind die zwei Brennpunkte dieses Problems.

Minocchi spricht sich mit Rosenmüller, Ewald, Delitzsch, Hengstenberg und den katholischen Exegeten für das Vorhandensein von echten Davidischen Psalmen aus (pag. 50 u. ff.). Sehr hübsch ist der Beweis für diese Behauptung geführt. Die Israeliten hatten schon in alter Zeit bei den Babyloniern und Egyptern den Psalmensang kennen gelernt, und auch bald selbst geübt (Exod. 15, Deut. 32, Jud. 5 ꝛc.). Der Dienst bei der Lade in Silo war sicher mit Gesang verbunden. Von den alten Liedern ist aber nichts mehr vorhanden, weil sie durch die Lieder des David, der den Tempeldienst neu ordnete, verdrängt wurden. David ist in den hl. Büchern als Sänger und Dichter gerühmt. Also kann David die ihm zugeschriebenen Psalmen verfaßt haben. Daß er, wenn auch nicht alle ihm zugeschriebenen Psalmen, so doch viele davon wirklich verfaßt hat, läßt sich nicht bestreiten, da die dagegen angeführten Gründe nicht stichhaltig sind. Der Hauptgrund contra ist die Behauptung der Kritiker, zu den Zeiten Davids konnte die religiöse Idee noch nicht so erhaben, so geistig, so universell und messianisch sein, wie sie uns selbst in den ältesten Psalmen entgegentritt. Diesen Einwand entkräftet M. durch den Hinweis auf die Babylonier und Egypter: in tal modo si nega agli Ebrei ciò che da secoli innanzi David già possedevano i Babilonesi e gli Egiziani, cioè un sistema intero ed esatto di

religione e di morale. Wenn auch einige moraliſche und religiöſe Ideen, fährt M. weiter, über die Schöpfung, Vorſehung, das künftige Leben, den Meſſias nach dem Exil klarer und deutlicher entwickelt waren, ſo will das doch nicht ſagen, daß zuvor die Hebräer davon ganz und gar nichts wußten oder daß ſie dieſe Ideen nur in einem unſichern Halbdunkel geſchaut haben.

Dem weiteren Einwand, das Vorkommen jüngerer Wortformen, Begriffe und Ausdrücke, welche auf ſpätere Zeiten hinweiſen, verbiete die Annahme Davidiſchen Urſprungs, wird durch die Erwägung begegnet, daß Abfaſſung und Redaktion des einzelnen Pſalmes auseinanderzuhalten ſind: »altro è il dire che un salmo abbia subito modificazioni posteriori ed altro che il salmo tutto quanto sia di tarda composizione .... wir können ſchließen, daß man nicht leichthin wegen eines einzelnen Ausdrucks [1]) einen gegebenen Pſalm in die nachexiliſche Zeit verſetzen darf und daß es ſehr ſchwer iſt das Alter der einzelnen Pſalmen zu beſtimmen, da ſie mancherlei

1) Aus neueſter Zeit haben wir den Beweis, wie ſehr ſog. Neologismen den Kritiker täuſchen. Als die Mechitariſten ein Fragment der armeniſchen Ueberſetzung von der Apologie des Ariſtides veröffentlichten, beſtritt Renan (Origines de Christianisme VI, 6) deren Authenticität. Sein Hauptargument war das Vorkommen des terminus θεότοκος, welcher dem 2. Jahrh. fremd iſt und auf das IV. od. V. Jahrh. hindeutet. Die Entdeckung der ſyriſchen Ueberſetzung der ganzen Apologie hat deren Echtheit dargethan und Harris bemerkt nicht ohne Sarkasmus: M. Renan will now have the opportunity of verifying for himself that the term Theotokos, to which he objected so strongly as savouring of the fourth century, is not in the Syriac text. (Texts and studies: Apology of Aristides, Cambridge 1891, pag. 3. Anm.)

Veränderungen erlitten, solange sie noch in den Händen der Leviten lebendig waren (quand' erano ancora vivi nelle mani dei Leviti) und noch kein abgeschlossenes Buch bildeten" (pag. LIII).

Als ältesten Psalm bezeichnet M. Ps. 90, indem er den Gesetzgeber Israels Moses für dessen Autor annimmt. לאסף versteht er als Asafita = Nachkomme des Asaph, was sich nicht rechtfertigen läßt und mehr einer »scappatoja« gleichsieht als Bäthgens hübsche Vermutung, welche aber M. als Ausflucht bezeichnet.

Minocchi hält die Wahrscheinlichkeit fest, daß unter den Psalmen auch solche aus der Makkabäerzeit seien, nämlich 44, 74, 79, 118, 149, vielleicht auch 119 und einige andere, was aber meiner Ansicht nach mit der Geschichte des Kanons und der LXX sich nicht vereinbaren läßt. Bei keinem dieser Psalmen läßt sich jedoch mit Sicherheit auf makkabäischen Ursprung schließen, was auch M. zugiebt. Auf wie schwachen Füßen die Datierung der einzelnen Psalmen steht, ergiebt sich aus einer Bemerkung, welche Minocchi dem 119. Psalm vorschickt: „Diesen Psalm kann man recht nützlich mit dem 5. babylonischen (Zimmern pag. 74 ff.) vergleichen, der aber wahrscheinlich ungefähr 2 Jahrtausende älter ist. Die Semiten besitzen eine wunderbare Stabilität; zwei ähnliche ca 2 Jahrtausende auseinanderliegende historische Ereignisse rufen zwei einander so sehr entsprechende Gesänge hervor"!

Diese ganz richtige Erwägung und das oben über die Neologismen Gesagte, muß jeden recht skeptisch machen, wenn man ihm von der Bestimmung des Alters der Psalmen aus innern Gründen und Anzeichen redet.

Gleichwohl hat M. ſich die Mühe nicht verdrießen laſſen, bei jedem Pſalm Zeit und hiſtoriſche Veranlaſſung desſelben zu eruieren, kommt aber ſelten über die Probabilität hinaus.

Der Verfaſſer hat die nähere Unterſuchung, wie jeder einzelne Pſalm zu datieren ſei, und ob die Ueberſchrift, welche etwa der hebräiſche oder griechiſche Text überliefere, richtig ſei, für den 2. Teil ſeines Buches aufgeſpart und jedem einzelnen Pſalm vorangedruckt. Da ich aber hier das Alter der Pſalmen behandle, ſo will ich auch gleich hier meine Meinung darüber ausſprechen. Man muß geſtehen, M. iſt äußerſt behutſam in der Datierung, meiſt bezeichnet er zwei oder mehrere verſchiedene Daten als probabel, es iſt nicht unintereſſant, ihm dabei zu folgen, auch gewinnt das Verſtändnis des Pſalmes, wenn man ihn in das richtige oder doch wahrſcheinliche hiſtoriſche milieu ſetzt. Aber nur ſelten kommt er zu poſitiven Reſultaten, gerade ſo wenig wie ſeine Vorgänger. Bevor nicht ganz beſondere Entdeckungen gemacht werden, wird man mehr als ſubjektive Probabilität bei den allermeiſten Pſalmen nicht erreichen.

4) Eine crux exegetarum ſind die „Fluchpſalmen". Was M. darüber ſchreibt, kommt über das Hergebrachte nicht hinaus.

5) Unter den katholiſchen Exegeten iſt man betreffs einiger Pſalmen nicht einig, ob ſie dem Litteralſinn nach oder nur dem typiſchen Sinne nach meſſianiſch ſind, es handelt ſich beſonders um die Pſalmen: 2, 16, 22, 45, 72. Minocchi zerlegt hier den senso letterale in einen senso occasionale und einen senso reale. „Der erſte oder wenn man will, der gelegentliche (occasionale) Sinn

dieſer Pſalmen bezieht ſich nur auf eine menſchliche Perſon und dieſer Sinn allein ſchwebt dem Verfaſſer derſelben vor; der objektive, reale Sinn der verſchleierten Pſalmenworte, beſonders einiger Verſe, deren Verſtändnis uns das neue Teſtament aufſchließt, betrifft nur Jeſum Chriſtum. Man kann dieſen letzten Sinn auch Litteralſinn nennen, wenn man den hl. Geiſt als den Verfaſſer des Pſalters anſieht, was er ja auch iſt" (pg. LXXIV). Damit kann man ſich wohl einverſtanden erklären. Ob er rein prophetiſche meſſianiſche (profeticamente messianici) Pſalmen annimmt, iſt nicht ganz klar. Pſalm 110 ſcheint er für rein prophetiſch zu halten, allein ſeine nachfolgende generelle Warnung: „Wenn wir die geſchichtliche Veranlaſſung eines meſſianiſchen Pſalmes nicht angeben können, ſo geht es deshalb doch nicht an, den Schluß zu ziehen: „Alſo iſt er rein prophetiſch"" macht es wieder ungewiß.

6) Anordnung des Pſalmenbuches. In dieſer Frage folgt Minocchi faſt ganz den Aufſtellungen Bäthgens, wogegen ſich nichts einwenden läßt. Daß M. aber meint: dopo fu turbato quest' ordine nell' odierno, per ragioni a noi facilmente ignote e certo non degne d'importanza, ſo halte ich die geſperrten Worte für unrichtig. Bäthgen hat wohl das Richtige getroffen, wenn er eine Dreiteilung des Pſalters für paſſender hält als die Fünfteilung. Wenn aber dieſe Fünfteilung zum Teil dadurch bewerkſtelligt wird, daß das davidiſche Pſalmenbuch zerriſſen und zwiſchen 1—41 und 51—72, ein aſafitiſcher (50) und mehrere qorachitiſche Pſalmen (42—49) eingeſchoben wurden, ſo müſſen ganz beſondere Urſachen mitgeſprochen haben. Denn

ohne ſehr triftige Gründe pflegt man nicht Zuſammengehöriges zu trennen und erzwingt man keine Fünfteilung, wo die Dreiteilung ſich nahe legt. Chronologiſche Gründe ſind ausgeſchloſſen, ebenſowenig läßt ſich aus dem Inhalt der Pſalmen eine logiſche oder ſyſtematiſche Notwendigkeit ihrer jetzigen Reihenfolge herleiten, ſomit bleiben nur liturgiſche Gründe zur Erklärung über. Daß ſolche bei der Einteilung in 5 Bücher, die, wie geſagt, weder durch den Inhalt noch durch die Abfaſſungszeit der Pſalmen gerechtfertigt erſcheint, mitgewirkt haben, leuchtet von ſelbſt ein, wenn wir beachten, daß die Grundlage der liturgiſchen Leſung das Fünfbuch Moſis bildete und gemäß den Paraſchen der Thora die Propheten in Haphtaroth eingeteilt wurden. Es drängt ſich dabei der Gedanke auf, daß nicht bloß die Fünfteilung des Pſalters der liturgiſchen Leſung wegen nach den 5 Büchern Moſis geſchah, ſondern, daß auch die Reihenfolge der einzelnen Pſalmen aus liturgiſchen Erwägungen entſtand, indem nämlich die Pſalmen nach den Beziehungen, welche ſie etwa zum Inhalt der betreffenden Paraſche oder Haphtara hatten, zuſammengeſtellt wurden. Als ſich nämlich das Bedürfnis geltend machte, die Pſalmenleſung jener der Thora konform zu geſtalten und daher der Pſalter in 5 Bücher zerteilt werden ſollte, da mußte ſich dem Redaktor der Gedanke aufdrängen, daß zu Perikopen, welche die Triumphe des Herrn über die Feinde Israels feiern, keine Bußlieder und daß zu Abſchnitten, welche die Strafgerichte Gottes über das widerſpenſtige Volk erzählen, keine Jubel- und Siegeslieder paſſen. Daher war er genötigt die überkommene, wohl im Ganzen chronologiſche Ordnung zu ändern und die Pſalmen ſo aneinanderzu-

reihen, daß ihr Inhalt mit dem der bezüglichen Paraschen und Haphtare in keinem psychologischen Widerspruche stehen oder doch zwischen Parasche und Haphtare vermitteln sollte. Daher die scheinbar zufällige Anordnung der Psalmen. Auf der andern Seite war der Redaktor doch auch durch die Überlieferung gebunden und wird dieselbe nur da durchbrochen haben, wo sie sich seinem liturgischen System nicht einordnen wollte; von diesem Konservatismus sind noch manche Spuren vorhanden, so ist z. B. die ursprüngliche Dreiteilung des Psalters noch ganz gut zu erkennen. Trotz alledem läßt sich ebensowenig wie im römischen Brevier in jedem einzelnen Falle sicher nachweisen, warum gerade hier dieser oder jener Psalm steht. Aber wenn auch noch nicht alle Detailfragen sich erledigen, so ist doch meines Erachtens nur die Annahme liturgischer Gründe geeignet, die eigentümliche Anordnung des Psalters ohne Zuhilfenahme des Zufalls einigermaßen verständlich zu machen.

7) Elohistische und jahvistische Psalmen. Hier folgt M. in der unrichtigen Zählung, wie so viele andere, Delitzsch, in der Beurteilung im Allgemeinen Bäthgen. Neu ist seine Antwort auf die von Bäthgen aufgeworfene Frage, wie es komme, daß man in den jungen Psalmen 90—150 aufs Neue „Jahweh" lese und nicht „Elohim". M. erklärt dieses Phänomen folgendermaßen: „Die Psalmensammlung 90—150 ist später, vielleicht um viele Jahre, als die elohistischen Zusammenstellungen des 2. und 3. Buches. Als sie zu stande kam, mußte die später von den Masoreten beibehaltene Sitte aufgetaucht sein, den Namen Jahveh (Jhvh) zu schreiben, aber Adonai oder Elohim auszusprechen. Nachdem der

unaussprechliche Name nicht mehr ausgesprochen wurde, war der Zweck jener, welche ihn wirklich durch Elohim oder Adonai ersetzt hatten, vollkommen erreicht und man brauchte den hl. Text nicht weiter zu ändern." Diese Hypothese empfiehlt sich durch ihre Einfachheit und Wahrscheinlichkeit aufs Beste.

8) Gegenwärtig wird von den modernen Bibelkritikern und Erklärern vielfach die Frage ventiliert: Ob Gemeinde- oder Individualpsalmen. Bäthgen formuliert das Problem in folgender Weise: „Haben die Psalmisten ihre Lieder von vornherein für den Gottesdienst im Tempel gedichtet oder haben die Sammler des Psalters Gedichte mit ursprünglich individuellem Inhalt in die Sammlung aufgenommen, weil jene wegen ihres allgemein-menschlichen oder allgemein-israelitischen Inhalts von allen Frommen gesungen werden konnten?" (Bäthgen S. XXXVII). Dieses Problem hat M. in seiner Einleitung nicht einmal gestreift und mit Recht. Was man hierüber in den verschiedenen Schriften zu lesen bekommt, ist abgesehen von den allgemeinen Gesichtspunkten, so subtil-subjektiver Natur, daß man darüber ruhig zur Tagesordnung übergehen kann. Da ein fester Punkt für die Beweisführung im Einzelnen fehlt, ist alles dem persönlichen Ermessen anheimgestellt und daher kein auch nur annähernd sicheres Resultat zu erhoffen. Uebrigens läßt sich M's Ansicht aus dem 2. Teil seines Buches konstruieren. Darnach würde er sowohl Individual- als Gemeindepsalmen anerkennen, die reinliche Scheidung beider Arten ist aber selten durchführbar. Diese Anschauung dürfte das Richtige treffen. Er spricht sie nirgends aus, aber seine Psalmenerklärung beruht darauf.

Dem ersten Teil ist in höchst dankenswerter und nachahmungswerter Weise eine kleine Anthologie von babylonischen und egyptischen Hymnen in Übersetzung beigegeben, ferner der apokryphe Psalm 151, und die Sionide des Rabbi Juda Levita (Judah hallevi), der erstere als ein Beispiel der apokryphen Psalmendichtung, die letztere als eine Probe der neuhebräischen Poesie (beide nur in italienischer Übersetzung).

Damit schließt der 100 Seiten umfassende erste, einleitende Teil. Es folgt der 2. Teil, welcher die Übersetzung der Psalmen mit Noten, den eigentlichen Kern der Arbeit, enthält.

Ich habe mich schon bei der Besprechung der Einleitungsfragen zu lange aufgehalten, so daß ich mich jetzt kurz fassen will, zumal ein näheres Eingehen zu weit führen würde.

Jeder Psalm ist mit einer gewählten, oft sehr schönen Ueberschrift versehen z. B. 71: antiche memorie e recenti dolori; 20 Viva il Re! avanti la pugna; 21 Viva il Re! dopo la vittoria. 99: Egli è Santo.

Hierauf wird eine kurze Inhaltsangabe vorausgeschickt, welche mit großer Sorgfalt gearbeitet ist; bündig und treffend sind deren Vorzüge. Dann folgt eine gedrängte, aber doch klare Notiz über Alter und Verfasser des Psalms. Verschiedene Ansichten werden kurz gewürdigt und eventuell angenommen oder abgelehnt oder in suspenso gelassen.

Nachdem so der Leser durch Kenntnis des Inhaltes und der wahrscheinlichen oder sicheren historischen Veranlassung des Psalmes auf die Lektüre vorbereitet ist, folgt die italienische Übersetzung desselben. Die Über-

setzung ist wortgetreu und, soweit der gegenwärtige Stand der Psalmenforschung es gestattet, zuverlässig. Unübersetzbare Stellen, wo auch die Konjektur versagt oder zu kühn ist, bleiben unübersetzt, Konjekturen werden in den Anmerkungen als solche bezeichnet und gewürdigt. Was trotz Inhaltsangabe und Übersetzung unklar oder schwerverständlich bleibt, wird in knappen aber deutlichen Noten erklärt. Diese Noten sind mit Sorgfalt ausgewählt und spiegeln den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft wieder. Dabei ist mit pädagogischem Takt aller gelehrter Ballast vermieden, die Anmerkungen lesen sich so leicht, sind so leicht verständlich, daß nur, wer mit den Psalmenstudien vertraut ist, ermessen kann, welche Mühe es gemacht hat und welche Kenntnisse dazu gehörten, dieselben zusammenzustellen. Dabei ist der Fehler zu großer Knappheit vermieden, den wir an Allioli tadeln; was eine Erklärung braucht, ist erklärt; andererseits ist Weitschweifigkeit vermieden, welche das Lesen der Anmerkungen bei Loch und Reischl so qualvoll macht; griechische und hebräische Buchstaben und Worte sind glücklich weggeblieben und M. hat gezeigt, daß man auch ohne dieselben auskommen kann. Es ist hier nicht der Platz auf die Noten im Einzelnen einzugehen, über Einzelnes läßt sich auch hier streiten; aber soviel muß ausgesprochen werden, sie stehen auf wissenschaftlicher Höhe, alles Banale und Selbstverständliche ist ausgeschieden, auch leere Wortklaubereien sind weggelassen. Doch einen Tadel kann ich nicht umhin auszusprechen. Die Kirchenväter hätten auch zu Wort kommen sollen, wenn auch nur in ihren Hauptvertretern. Ich weiß wohl die Schwierigkeiten zu würdigen, aber es hätte

sich doch manches kurz einstreuen lassen; wenigstens hätte ich ein kleines Kapitel im 1. Teil über die patristische Psalmenexegese, wenn auch nur in Umrissen, gewünscht. Es hätte da auch vom typischen und mystischen Sinn der Psalmen Einiges gesagt werden können.

Ich habe nun eingehend über das neueste Ereignis katholischer Exegese in Italien berichtet. Dieser Psalmenkommentar gibt uns das Recht zu sagen: der Frühling ist gekommen für die exegetischen Studien in Italien. Wenn die übrigen Bücher diesem 1. Bande entsprechen, dann kann das katholische Ausland Italien beneiden; denn exegetische Kenntnisse und pädagogischer Takt haben sich hier wunderbar verbunden, um die hl. Bücher dem Priester und gebildeten Laien aufzuschließen und sie zu deren Lieblingslektüre zu machen. Ist dieses Unternehmen nicht im stande, die Bibel populärer zu machen, so wird man vergeblich nach einem andern Mittel zu diesem Zwecke suchen.

Möge dem schaffensfrohen Verfasser Gott Gesundheit und Kraft verleihen, sein Werk, das er so schön begonnen, auch zu Ende führen zu können. —

Nachschrift. Seit der Abfassung dieses Aufsatzes sind mir folgende hiehergehörige Schriften bekannt geworden: La Palestina d'oggi studiata e descritta etc. da P. Domenico Zanecchia dell' ordine dei Predicatori, Roma 1896, due volumi, ein Werk der école pratique d'études bibliques der Dominikaner zu Jerusalem; ferner Minocchi: Le Lamentazioni di Geremia, Roma 1897. Beide Schriften sind sehr empfehlenswert und verdienen eine eingehendere Besprechung, welche ich aber für jetzt unterlassen muß.

2.

Die Stellung des Papſtes Urbans II zu den Sakramentshandlungen der Simoniſten, Schismatiker und Häretiker.

Von Dr. Gigalski in Braunsberg.

Bei meinen Studien über Bruno, Biſchof von Segni und Abt von Montekaſſino [1]), welche demnächſt in den „Kirchengeſchichtlichen Studien“ erſcheinen werden, ergab ſich die Notwendigkeit zu unterſuchen, welche Stellung Urban II zu den Sakramentshandlungen der Simoniſten, Schismatiker und Häretiker eingenommen hat. Bruno von Segni verwirft in ſeiner Schrift de symoniacis die Giltigkeit der von den genannten Kategorien geſpendeten Sakramente. Zu Urban II ſtand der genannte Schriftſteller aber in einem engen, freundſchaftlichen Verhältnis. Während ſeines ganzen Pontifikates gehörte er zu den treueſten und vertrauteſten Genoſſen im Kreiſe Urbans II, welchen er auf ſeinen vielen Wanderungen ſtets begleitete. Die Schrift

1) Vergl. hiezu die demnächſt erſcheinende Vita. Als Vertrauter Urbans, als Mitglied ſeiner Tafelrunde, erſcheint Bruno von Segni auch in der Satire Tractatus Garsiae Tholetani Canonici de reliquiis preciosorum martirum Albini atque Rufini eines unbekannten, aber mit den Perſonen am päpſtlichen Hofe vertrauten Verfaſſers. Mon. Germ. Lib. de Lite II 433 f.

ist überdies zu Lebzeiten des genannten Papstes verfaßt.

Wie Urban II aber in Theorie und Praxis sich zu den Weihen der Simonisten, Schismatiker und Häretiker gestellt hat, wie er über die zu seiner Zeit so lebhaft erörterte Frage, ob extra ecclesiam überhaupt giltige oder wirksame Sakramentshandlungen möglich seien, geurteilt hat, darüber sind die Meinungen bis in die letzte Zeit nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen. Während nämlich Michael in der Zeitschrift für katholische Theologie Jahrg. 1893 es als sicher und einwandsfrei hinstellt, daß der genannte Papst stets korrekt d. h. der jetzt allgemein geltenden kirchlichen Lehre konform gehandelt und geurteilt habe, geht das Urteil Mirbts [2]) in seiner Schrift „die Publizistik im Zeitalter Gregors VII" vom J. 1894 dahin, daß über allen Zweifel erhaben sei, derselbe Papst habe nicht nur theoretisch der Ungiltigkeitstheorie gehuldigt, sondern auch in eigener Person Reordinationen vorgenommen, ja auf der Synode von Piacenza 1095 die Ungiltigkeit der von Simonisten, Häretikern oder Schismatikern vorgenommenen Ordinationen feierlich sanktioniert. Darüber hinaus imputiert Mirbt dem Papste, daß er auf derselben Synode auch die absolute Ungiltigkeit der sine titulis erteilten Weihen ausgesprochen, überhaupt in diesen Fragen willkürlich entschieden habe. Auch zwei in früherer Zeit, im J. 1862 gleichzeitig dieselbe Kontroverse behandelnde Autoren, Kober [3]) in der

1) Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck Jahrg. 1893 „Päpste als offenbare Ketzer" p. 218—28 und Jahrg. 1891 p. 92 ff.

2) Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. Leipzig 1894 p. 437 ff.

3) Die Suspension der Kirchendiener nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts. Tübingen 1862 p. 176 ff.

Schrift „die Suspenſion der Kirchendiener nach den Grundſätzen des kanoniſchen Rechts“ und Hergenröther [1]) in der Abhandlung „die Reordinationen der alten Kirche“ kamen zu verſchiedenen Reſultaten. Letzterer glaubte „mit ziemlicher Sicherheit ſchließen zu können“, daß Urban II keineswegs den Vertretern und Stützen der Ungiltigkeitstheorie beizuzählen ſei, während Kobers Urteil ſchwankend iſt. Er zählt Urban II im allgemeinen zu denjenigen, welche die Giltigkeit der fraglichen Weihen vertreten haben, macht aber die Einſchränkung, daß er einmal einen Diakon reordiniert und auf der ſchon genannten Synode von Piacenza die Weihen des Gegenpapſtes Wibert für völlig ungiltig erklärt habe. Die genannten Autoren haben keine erſchöpfende Darſtellung der Stellung Urbans zu den in Betracht kommenden Fragen gegeben oder verſucht. Sie haben entweder einzelne wichtige Erlaſſe desſelben noch nicht gekannt oder nicht in den Kreis ihrer Unterſuchungen gezogen. Das Regiſtrum Urbans II iſt bekanntlich nicht vollſtändig erhalten. Ewald [2]) und Löwenfeld [3]) haben viele neue Stücke ediert, obwohl man ſo oft die Unvollſtändigkeit der erhaltenen Erlaſſe ſchmerzlich bedauern muß. Jedenfalls haben Mirbt und auch Michael, wie früher Hergenröther und Kober, nicht alle für die vorliegende Kontroverſe zu verwertenden Briefe Urbans herangezogen und benutzt.

Nicht nur die Lückenhaftigkeit der Überlieferung des Regiſtrums Urbans II, mehr noch erſchwert ein genaues

1) Öſterreichiſche Vierteljahresſchrift für kathol. Theologie. Wien 1862 p. 436 ff.

2) Die Papſtbriefe der britiſchen Sammlung im Neuen Archiv der Geſellſchaft für ält. deutſche Geſchichtsf. Hannover 1880 p. 355 ff.

3) Epistolae Pontificum Romanorum ined. Leipzig 1885.

Urteil über den Standpunkt des genannten Papstes und seines Vorgängers Gregors VII sowie über die Bedeutung der in ihrer Gegenwart gefaßten Synodalbeschlüsse der Umstand, daß die als entscheidend betrachteten termini an sich verschiedener Deutung fähig sind. Vor allem sind es die Begriffe „irritus“ [1]) „ordinatio“ „die Milde“ bei Dis-

1) Mirbt faßt das Wort irritus ein für allemal in dem Sinne auf, daß es die völlige, auch sakramentale Ungiltigkeit bezeichne, beispielsweise auch wenn in cap. 15 der Synode von Piacenza 1095 die ohne Titel vorgenommenen Ordinationen für ungiltig erklärt werden. Allein den Beweis für diese Hypothese hat er nicht geliefert. Das Wort irritus wird auch im 11. Jahrhundert auf den Synoden von der rechtlichen Seite der in Frage kommenden Ordinationen gebraucht, welche in irgend einer Weise gegen die canones verstießen. — Auf der Synode von Mainz 888 wurde im can. 15 bestimmt, daß kein Bischof Angehörige eines anderen Bistums bei sich haben oder ordinieren oder richten dürfe, widrigenfalls eine solche ordinatio irrita wäre. Hefele, Konz.-Gesch. IV² 548. Im Jahre 1031 verfügte die Synode von Bourges unter Erzbischof Tymo im can. 11, daß, wenn ein Bischof den Sohn eines Geistlichen oder eines Sklaven oder Collibertus aus Irrtum geweiht hat, der Archidiakon dieselben entsetzen soll: »quia irrita est illicita ordinatio, sicut s. patres dixerunt.« Hefele l. c. p. 691. Die Synode von Toulouse im J. 1056 verordnete in can. 2, daß, wenn die Weihen nicht an den durch die canones bestimmten Tagen erteilt würden, »irrita fiat ordinatio«. Peter Damiani stellt im Liber Gratissimus gegenüber die Worte ratus und prohibitus für die Bezeichnung erlaubter und unerlaubter Weihen. Migne P. L. 145, 156 A. Der can. 4 der römischen Synode vom November 1078 enthält die Bestimmung, daß die Ordinationen, welche um Geld oder wegen gewisser Dienste, die deshalb geleistet worden sind, o d e r ohne Zustimmung des Klerus und Volkes erteilt würden, infimae et irritae seien. Bernold gebraucht für absolut ungiltige Weihen den Ausdruck penitus annullatae aber auch irritae. Michael Zeitschr. f. k. Th. 1891 p. 94. In der an den päpstlichen Legaten Gebhard von Konstanz mit Rücksicht auf die bevorstehende Synode von Piacenza geschrie-

penſationen von Strafbeſtimmungen, deren Bedeutung nicht ohne weiteres aus dem Zuſammenhange klar hervorgeht, und darum von verſchiedenen Autoren in entgegengeſetztem Sinne beſtimmt worden iſt. Ob irritus hier allein die Ungiltigkeit der Weihen im rechtlichen Sinne, oder auch zugleich in dogmatiſcher Hinſicht bezeichnen ſoll, das wird einerſeits von Hergenröther und Michael, andrerſeits von Mirbt verſchieden beantwortet, während Kober in ſeinem Urteil ſchwankt. Daß das Wort ordinatio nicht in dem modernen Sinne von der bloßen Weihe ſondern der damaligen Praxis entſprechend von der mit Uebertragung eines beſtimmten Amtes verbundenen Weihe zu verſtehen ſei, hat Mirbt nicht berückſichtigt.

Ein Punkt muß noch näher beleuchtet werden, nämlich die Bedeutung des Wortes Milde in den Dekreten, welche die Wiederaufnahme von Simoniſten, Häretikern, Schismatikern oder der von ihnen Ordinierten betreffen. Es heißt hier nämlich gewöhnlich, daß die Dispenſe nur aus „Milde“ geſchehe, infolge des Zwanges der Verhältniſſe und absque canonum praejudicio. Es unterliegt

---

benen Abhandlung de reordinatione vitanda gebraucht er für völlige Ungiltigkeit die Bezeichnung: »sacramenta in excommunicatione usurpata penitus exsufflare«. Urban II gebraucht ebenfalls in einem unten noch näher zu beſprechenden Schreiben vom J. 1089 mit Beziehung auf das sacrificium missae den Ausdruck exsufflare für die Ungiltigkeit. Löwenfeld, Epistolae R. P. p. 62. Der Kardinal Deusdedit dagegen ſchreibt »sacerdotium et sacrificium irrita esse« (Mon. Germ. de Lite II 322, 18) im Sinne der abſoluten Nichtigkeit. Vergl. für die ältere Zeit die Bezeichnung irrita ordinatio Hergenröther in der oben genannten Abhandlung in Öſterr. Vierteljahrsſchrift p. 213 ff. und in dem Exkurſe über denſelben Gegenſtand in ſeiner Schrift „Photius, Patriarch von Konſtantinopel“, Regensburg 1867 II 325 ff.

keinem Zweifel, daß durch die Wahl des Wortes „Milde“ eine Ausnahme von einer bestehenden Regel zugegeben wird. Eigentlich sollten die betreffenden Weihen ohne Ausnahme als ungiltig behandelt werden. Es kommen namentlich die Beschlüsse der römischen Synode vom J. 1060 unter Nicolaus II und die von Piacenza im J. 1095 unter Urban II in Betracht, welche von Mirbt in derselben Weise aufgefaßt und in Verbindung mit einander verwertet werden [1]). Da die Zahl der von Simonisten oder Exkommunizierten ordinierten Priester und Bischöfe eine sehr große war und unter Umständen viele Kirchen hätten ohne Hirten, verwaist, dastehen müssen, wurde auf beiden Synoden die Strenge der canones gemildert und nicht als Regel sondern als Ausnahmen unter gewissen Voraussetzungen Dispensen festgesetzt und die fraglichen Ordinationen als giltige acceptiert. Da nun aber in diesen Fällen von Reordinationen, über deren Bedeutung noch später gesprochen werden soll, keine Rede ist, so sind mit Recht jene Dispensationen als Beweis dafür anzusehen, daß die genannten Synoden prinzipiell den Standpunkt vertreten, daß den von Simonisten oder Exkommunizierten, Häretikern, Schismatikern vollzogenen Weihen die dogmatische Giltigkeit, wenngleich nicht rechtliche Wirksamkeit zuzusprechen sei. Es wurde eine Ausnahme von dieser allgemein anerkannten Theorie, von den so oft eingeschärften canones beschlossen, wonach sie eigentlich als ungiltig zu behandeln waren.

Mirbt aber will leugnen, daß man zwischen dogmatischer Ungiltigkeit und rechtlicher Unwirksamkeit auf den

1) Die Publizistik u. s. w. p. 435, 38, 40, 42 ff. Hefele, Konz.-Gesch. V² 217 ff.

genannten Synoden unterſchieden habe und geht ein für alle Male von der Anſicht aus, die betreffenden Synoden, die Erlaſſe der Päpſte, welche von Ungiltigkeit oder Abſetzung ſprechen, hätten hiemit ſtets die dogmatiſche Ungiltigkeit der in Frage kommenden Ordinationen proklamiert. Allein den Beweis hiefür hat Mirbt nicht erbracht, ſondern eigentlich als erbracht vorausgeſetzt. Der Gebrauch des Wortes irritus allein beweiſt hiefür nichts. Noch weniger Beweiskraft kann aus dem Begriff „Milde" hergeleitet werden. Wenn Mirbt meint, „der Inhalt der „Theorie", von welcher eben eine Ausnahme gemacht wird, könne bei der Synode von 1060, da es ſich nicht um aktive Simoniſten handle, ſondern um ſolche, die von Simoniſten gratis geweiht ſind, alſo nicht ſelbſt die Sünde der Simonie begangen haben, nur der ſein, daß die Simoniſten nach dem Urteile Nicolaus II nicht im ſtande ſind, eine giltige Ordination zu erteilen", ſo iſt die Schlußfolgerung durchaus irrig. Die Theorie, wonach ſolche Weihen als ungiltig anzuſehen ſind, die vigor canonici vigoris bezieht ſich eben auf das rechtliche, nicht auf das dogmatiſche Gebiet. Der Wortlaut der Synode von 1060: omnino damnamus, deponendos esse, in acceptis ordinibus manere u. ſ. w. ſpricht hiefür ſo klar, daß man nur beim Vorhandenſein direkter poſitiver Zeugniſſe das Gegenteil annehmen darf. Jedenfalls haben die Synoden dieſer Zeit, zunächſt nur die rechtliche Seite der Frage im Auge. Die brennende Frage lautete: wie ſoll man mit den Simoniſten, Häretikern, Schismatikern, Exkommunizierten und den von ihnen wiederum Ordinierten verfahren, wenn ſie zur Kirche zurückkehren? Gewiß mußte man die dogmatiſche Frage,

ob die in Frage kommenden Weihen an sich als giltig zu betrachten seien, ebenfalls in Betracht ziehen, zumal die Ungiltigkeitstheorie ihre Vertreter gefunden hatte. Allein auf diesen Synoden ist dieselbe nicht entschieden worden, die Beschlüsse derselben zeigen, daß man jene Theorie sich nicht zu eigen machte. Denn von Neordinationen der Dispensierten ist in den Beschlüssen der Synoden von 1060 und 1095 keine Rede, obwohl bei Annahme der Mirbtschen Theorie die Dekrete solche doch bei den Dispensierten ausdrücklich hätten anordnen müssen. Daß aber die weitere Behauptung Mirbts, die Synoden hätten, wenn sie wirklich die genannten Weihen an sich für giltig angesehen, konsequenter Weise alle derartigen Ordinationen auch praktisch, rechtlich anerkennen müssen, unbegründet ist, liegt auf der Hand. Die Simonie und das Schisma sollten mit allen Mitteln bekämpft und ausgerottet werden. Darum wurden nicht nur die eigentlichen Verächter der Kirchengesetze, sondern auch die von ihnen Ordinierten, die an ihrer Trennung von der Kirche und ihrer Opposition teilgenommen oder dieselbe unmittelbar oder mittelbar befördert hatten, mit kirchlichen Strafen, mit Absetzung von den gegen die canones erlangten Würden bestraft. Dabei konnten die Synoden Dispensen eintreten lassen, wo besondere Verhältnisse, wie Unkenntnis des eigentlichen Charakters ihrer Ordinatoren, oder die zwingende Not, die Kirchen nicht ohne Seelsorger zu lassen, solche erheischten, wenn die in Frage kommenden, zur Kirche zurückkehrenden Kleriker sonst durch Kenntnisse und gute Sitten sich empfahlen.

Als leitende Gesichtspunkte für die Beurteilung jener

Zeit, im besonderen Urbans II müssen folgende Sätze im Auge behalten werden:

1. Der bloße Gebrauch des Wortes irritus beweist nichts für die Annahme der Ungiltigkeitstheorie nach der dogmatischen Seite hin.

2. Die Erteilung einer Dispense muß als Kriterium für die Annahme der Giltigkeit der fraglichen Weihen angesehen werden.

3. Erst die Anordnung bezw. Vornahme von Reordinationen ist ein untrügliches Kennzeichen, daß in solchen Fällen die absolute Ungiltigkeit vertreten wurde; mit diesem Satze stimmt im allgemeinen auch Mirbt überein [1]). Dabei bleibt freilich zu beachten, daß Wiederholungen von Sakramentshandlungen, wie beispielsweise des Sakramentes des Ordo' von Männern vorgenommen worden sein können, welche Reordinationen prinzipiell verwarfen, aber die von Simonisten u. s. w. gespendeten Weihen für absolut ungiltig hielten und darum Ausdrücke wählten, welche eine eigentliche Reordination nicht erkennen lassen. So verteidigt bekanntlich Kardinal Humbert in seiner ausführlichen Abhandlung adversus Simoniacos ausdrücklich die Erlaubtheit von Reordinationen der Simonisten, welche eigentlich gar nicht so genannt werden dürften, weil keine giltige Weihe in folge der Simonie zu stande gekommen sei.

Für die Beurteilung der Frage, welchen Standpunkt Urban II in Theorie und Praxis zu den Weihen der Simonisten, Häretiker, Schismatiker, Exkommunizierten und überhaupt zu den von schlechten Priestern intra ecclesiam oder extra ecclesiam gespendeten Sakraments-

1) Mirbt l. c. p. 439.

handlungen eingenommen hat, kommen folgende Synoden bezw. Erlasse in Betracht.

1. Die Synode von Quedlinburg Ostern 1085.

Bernold [1]) berichtet von derselben: »ordinatio Wecilonis Mogontini invasoris et Sigefriedi Augustensis et Norperti Curiensis, immo omnes ordinationes et consecrationes excommunicatorum penitus irritae judicatae sunt juxta decreta s. patrum Innocentii, Leonis primi, Pelagii atque ejus successoris Gregorii primi«. Der Synode präsidierte der päpstliche Legat Otto von Ostia, der spätere Papst Urban II. Wezilo von Mainz war, wie Urban später selbst erwähnt, durch Simonie zu seinem Amte gelangt. Jedenfalls bleibt zu beachten, daß nach Bernolds Bericht allgemein die Ordinationen und die Konsekrationen von exkommunizierten Bischöfen für völlig ungiltig erklärt wurden, während die simonistischen Ordinationen, deren Ungiltigkeit am heftigsten litterarisch verfochten wurde, gar nicht erwähnt werden. Die Berufung auf die Dekrete Innocenz' I, Leos I, Pelagius' und Gregors I, wird von Michael als Beweis dafür angeführt, daß die Synode nicht die Richtigkeit jener Weihen auch in dogmatischer Hinsicht ausgesprochen habe, weil der Berichterstatter Bernold, welcher über diese Kontroversen viele Studien gemacht und zahlreiche Abhandlungen geschrieben hat, zu dieser Zeit überzeugt war, daß die genannten Päpste in ihren Dekreten die Giltigkeit vertreten [2]). Auch Kober [3])

1) In seiner Chronik Mon. Germ., S. S., V 442, 40 ff. Vgl. das Schreiben der Synode selbst aus codex Vatican. reg. Suec. 979 bei Sdralek, Die Streitschriften Altmanns von Passau und Wezilos von Mainz. Paderborn 1890 S. 179 f.

2) Zeitschrift für kath. Th. 1893 p. 221 ff. und Jahrg. 1891 p. 93. 3) l. c. p. 178.

faßt die Bezugnahme auf die Dekrete der Väter seitens Gregors VII und seitens der Quedlinburger Synode als einen Beweis für die letztere Ansicht auf. Immerhin könnte es zunächst als offene Frage bezeichnet werden, wie bei einer Berufung auf die Dekrete der Väter diese von den betreffenden Synoden oder Schriftstellern aufgefaßt worden sind, weil über die Bedeutung derselben in dieser Zeit viel hin und her gestritten wurde. Es hängt hier schließlich viel von der Bedeutung des Wortes irritus bezw. in der verstärkten Form penitus irritus ab. So urteilt auch Mirbt [1]), wenn er meint, das irritus der Quedlinburger Synode sei „entsprechend" der sonstigen Stellungnahme Urbans zu deuten, welche er im Sinne absoluter Ungiltigkeit auffaßt. Im entgegengesetzten Sinne beurteilt Kober das Wort irritus ebenfalls mit Berufung auf die sonstige Stellungnahme desselben Papstes. Derselbe Schriftsteller weiß übrigens nicht, daß Urban II der genannten Synode als päpstlicher Legat präsidiert hat, sondern hebt als entscheidend für die Beurteilung derselben hervor, daß dieselbe der Zeit Urbans, der die von exkommunizierten Bischöfen geweihten Kleriker nur als suspendiert betrachte, so nahe stünde, daß man jenen Rückschluß machen müßte [2]).

Wir haben aber von Urban II selbst eine authentische Besprechung jenes Beschlusses der Quedlinburger Synode bezüglich Wezilos von Mainz, dessen Weihe gleich den Weihen aller Exkommunizierten für „völlig ungiltig" (penitus irrita) nach Bernolds Bericht erklärt wurde. Die Stelle in dem unter No. 2 sogleich noch näher zu

1) l. c. p. 442.
2) Kober l. c. p. 178.

beſprechenden Schreiben lautet: »et nos profecto scimu Guezelonem haereticum fuisse Moguntinumque episcopatum simoniaco credimus facinore invasisse propter quem aut alium acquirendum regi sub anathemate posito diu servierat et propter acquisitum omni vitae suae tempore deservivit. Eundem et ipsi nos pro eadem causa, quia ab excommunicatis consecratus est, in synodali concilio excommunicavimus, condemnavimus et ab omni ecclesiastico officio sine spe restitutionis aliqua deposuimus« [1]). Urban II erklärt hier das Wort penitus irritus bei Bernold durch ab omni ecclesiastico officio sine spe restitutionis aliqua deponere! Der weitere Inhalt dieſes Schreibens wird unter der folgenden Nummer beſprochen werden.

2. Die Reordination des Diakons Dagobert, der von dem ſoeben genannten Wezilo von Mainz ordiniert worden war, dann aber von Urban reordiniert und ſogar zum Biſchofe konſekriert wurde. Es iſt dieſer Dagobert der bekannte Erzbiſchof von Piſa und ſpätere Patriarch von Jeruſalem, welcher ſich eines großen Vertrauens ſeitens Urban II zu erfreuen hatte. Wir erhalten nähere Nachricht über die Reordination in einem leider nur unvollſtändig erhaltenen Briefe des Papſtes an Petrus, den Biſchof von Piſtoja, und Ruſtikus, den Abt von Vallombroſa, welcher wohl im erſten Pontifikatsjahre des Papſtes, 1088 geſchrieben und teilweiſe in das Decretum Gratiani aufgenommen worden iſt [2]). Urban II

1) Löwenfeld l. c. p. 61 n. 126. Migne 151, 294 D.

2) Decr. Grat. c. 24. CI qu. 7. Ewald l. c. p. 360 n. 30. J.L.R. No. 5383.

rechtfertigt sich in diesem Schreiben gegen zwei Vorwürfe: einmal und hierin bestand wohl der Hauptvorwurf, daß er einen vom exkommunizierten Häretiker und Simonisten Wezilo von Mainz zum Diakon Ordinierten, wie Dagobert es war, sogar zum Bischofe von Pisa befördert und konsekriert hatte; der zweite Vorwurf richtete sich offenbar gegen die den Adressaten als Thatsache gemeldete Wiederholung der Diakonatsweihe durch den Papst. Den ersten Vorwurf weist der Papst in ziemlich energischer Weise den Adressaten als Untergebenen gegenüber durch den Hinweis auf die Dispensationsbefugnis der Päpste ab, welche er mit dem ähnlichen Verfahren der Apostel und der Handlungsweise früherer Päpste verteidigt. D. sei zwar von einem offenkundigen Simonisten, aber ohne Simonie geweiht worden, habe sich von den Häretikern getrennt und arbeite nach Kräften für den Nutzen der Kirche.

Bei Beurteilung des gegen den zweiten Vorwurf Gesagten müssen wir scharf ins Auge fassen,

a) was Urban II nach seiner eigenen Aussage gethan,
b) was die Adressaten ihm vorgeworfen haben,
c) was er zur Entschuldigung bezw. Begründung anführt,
d) die nähere Art und Weise, wie er es thut — entschuldigend oder bestätigend.

Die Stelle selbst lautet [1]):

»Daibertum a Guezelone licet simoniaco non simoniace ejusdem confessione reperimus in diaconum ordinatum et b. Innocentii papae sententia constat declaratum, quod Guecelon haereticus (quem constat

1) Vergl. S. 228, Anmerk. 1 u. 2.

ab haereticis ordinatum), quia nihil habuit, dare nihil potuit ei, cui manus imposuit. Nos igitur tanti pontificis auctoritate firmati, Damasi papae testimonio roborati, qui ait »reiterari oportere, quod male actum est«, Daibertum ab haereticis corpore et spiritu digressum atque utilitati ecclesiae pro viribus insudantem, ex integro (ecclesiae necessitate ingruente) diaconum constituimus. Quod non reiterationem existimari censemus, sed tantum integram diaconii dationem, quoniam quidem, ut praediximus, qui nihil habuit, nihil dare potuit«. Zu beachten iſt hier

1. daß Urban von einer eigentlichen Reordination, die vorgekommen ſei, nichts erwähnt. Er vermeidet das ſo oft gebrauchte Wort reordinatio, ſondern ſagt: ex integro diaconum constituimus; es ſei tantum integra diaconii datio geweſen, keine reiteratio.

2. Daß er aber unzweifelhaft einen Akt, welcher einer Reordination ähnlich war, vorgenommen haben muß, weil die Adreſſaten einen derartigen Vorwurf gegen den Papſt erhoben haben.

3. Daß er zur Entſchuldigung anführt, Dagobert hätte von einem Häretiker, wie Wibert es ſei, nicht den vollen Beſitz des Diakonats erhalten können, vielmehr erſt durch den Akt, welchen er, der Papſt, vorgenommen. Er nimmt auf eine Aeußerung Innocenz' I Bezug, der nach Michael unzweifelhaft für die Giltigkeit war, aber doch den Satz aufſtellte: qui nihil habuit, nihil dare potuit [1]). Auch die zweite Pſeudodamaſus entnommene

1) Michael l. c. p. 221. In entgegengeſetztem Sinne beur-

Stelle: ‚reiterari oportet, quod male actum est' beweiſt nach Michael nichts dafür, daß Urban hier die Ungiltigkeitstheorie vertreten wollte, da an dem angeführten Ort „es ſich nicht um den Ordo, ſondern um deſſen Ausübung handle, welche dem nicht zuſtehe, der unrechtmäßig, unkanoniſch geweiht worden ſei“ [1]). Die Stelle lautet: »reiterari necesse est, quod legitime actum aut collatum minime probatur, nam quomodo possit honorem retinere, qui ab illo accepit, qui potestatem dare non habuit, legitime invenire non possum«.

4. Urbans Ausführungen ſind in entſchuldigendem Tone gehalten.

Hergenröther [2]) weiſt darauf hin, daß man dieſen can. Daibertum des Decret. Gratiani gewöhnlich im Sinne einer Zurückgabe des Uſus der Diakonatsweihe und einer zeremoniellen Einſetzung in dieſes Amt verſtanden habe. Urban II habe das gegeben, was der frühere Ordinator, der von Häretikern ordinierte Simoniſt nicht hatte geben können, nämlich das Recht der Ausübung dieſer Weihe. Indem er die Suſpenſion aufgehoben, habe er von der integra diaconii datio ſprechen können, welche er erſt Dagobert verlieh, und wenn er auch ſage, der Ordinator habe nichts gehabt und nichts geben können, ſo ſei das mit der notwendigen Einſchränkung zu verſtehen: qua parte nihil habuit, von ſeiten des Rechtes und der Macht der Ausübung. Daß hier eine zeremonielle Cheirotheſie ſtattgefunden, ſei aus der

teilt Kober das Schreiben Innocenz' I und ſeine Stellungnahme in dieſer Frage. l. c. p. 188.

1) Michael l. c. p. 222 ff.

2) Öſterr. Vierteljahresſchrift p. 436 f.

bereits vor Urban herrschenden Disziplin zu erschließen, von der Nikolaus II, Ivo und Fulbert von Chartres handelten. Hergenröther hält aber diese Begründung nicht für genügend, wenn er zuletzt bemerkt: „ob nun aber doch die angegebene Deutung zulässig ist, wird sich erst entscheiden lassen, wenn wir die weiteren Aussprüche Urbans II geprüft haben“ [1]). Er betrachtet demnach die Auffassung dieser Stelle nicht als zweifellos klar und als gesichert gegen Einwendungen, sondern glaubt auf die übrigen Aeußerungen des Papstes in seinen Briefen hinweisen zu müssen, aus welchen hervorgehe, daß er die Weihen der Häretiker als giltig angesehen habe.

Kober [2]) faßt die Handlung des Papstes als eigentliche Reordination auf und legt demselben das offene Eingeständnis hievon in den Mund, wenn er seine Worte folgendermaßen umschreibt: „wenn er (Urban) den D. abermals zum Diakon geweiht habe, so sei dies keine Wiederholung der Ordination, sondern da die ursprüngliche Weihe ungiltig gewesen, die wirkliche und eigentliche Verleihung des Diakonats“. Dasselbe Urteil fällt Mirbt [3]). Anders entscheidet sich Michael [4]) nach dem Vorgange Hergenröthers. „Dagobert hatte, wenn man die Sache praktisch nahm, von seiner Weihe nichts. Diesen Mangel an dem unkanonisch ordinierten, aber jetzt bekehrten D. hat Urban II dadurch aufgehoben, daß er ihm vermutlich durch den Akt der Reordination das volle Diakonat erteilte“. Mithin giebt auch Michael

1) l. c. p. 438.
2) Kober l. c. p. 188.
3) Mirbt l. c. p. 439 mit Berufung auf Kober.
4) Michael l. c. p. 223.

zu, daß der Papſt einen Akt der Reordination vorgenommen hat.

Jedenfalls muß man die fragliche Stelle dahin erklären, daß der Papſt eine Handlung vorgenommen hat, welche ſich von einer eigentlichen Reordination nicht unterſchied und nach außen hin als ſolche aufgefaßt wurde. Urban verwirft aber prinzipiell Reordinationen, er will ſeine Handlung auch als ſolche nicht aufgefaßt wiſſen. Er ſpricht ſich auch nicht offen und klar, wie es die Verteidiger der Ungiltigkeit ſonſt thun, für die völlige Ungiltigkeit der fraglichen Weihe aus, da die Berufung auf die in dieſer Zeit oft in entgegengeſetztem Sinne aufgefaßten Ausſprüche der „Väter“ hiebei nicht entſcheidend iſt. Ihm ſchwebt wenn auch unklar die Vorſtellung vor, daß jenem erſten Ordinationsakte eine gewiſſe Bedeutung zukomme, aber erſt durch ſeine Wiederholung „reiteratio“ d. h. der Diakonatsweihe die integra datio diaconii die allſeitige Wirkung der Weihe erfolgt ſei. Man geht wohl nicht in der Annahme fehl, daß Urban II zu dieſer Zeit noch nicht zu der ſpäter von ihm klar entwickelten Unterſcheidung zwiſchen forma und virtus sacramenti gelangt war, daß ihm aber ſolche Vorſtellungen vorgeſchwebt haben. Es wäre wenigſtens auffallend, wenn der Papſt, wenn er auf ſeiten der eigentlichen Verteidiger der Nichtigkeitstheorie geſtanden hätte, dies nicht offen und unzweideutig ausgeſprochen hätte. Dabei fällt hier ſchwer in die Wagſchale, daß der Papſt das Wort irritus, welches nach Bernolds Bericht auf der Quedlinburger Synode bezüglich der Weihe des Ordinators von Dagobert, Wezilos von Mainz, gebraucht wurde, hier nicht gebraucht, ſondern

durch die schon oben erwähnten Worte: »excommunicavimus, damnavimus et ab omni ecclesiastico officio sine spe restitutionis aliqua deposuimus« ersetzt.

3. Michael hat noch auf eine Stelle im Liber pontificalis aufmerksam gemacht, welche von der Reordination eines Subdiakonen handelt [1]). Dieselbe lautet: iste benignissimus pontifex [2]) quemdam factum subdiaconum a Guiberto reordinavit; quod videns se minime bene fecisse damnavit, ne aliquis deinceps faceret. Illi autem, cui manum imposuerat, sub interminatione praecepit, ne ad sacrum ordinem ascenderet, quod et factum est. Für die vorliegende Kontroverse ist freilich maßgebend, daß das Subdiakonat kein Sakrament ist und damals nicht einmal zu den höheren Weihen gerechnet wurde. Ob aber das Bedauern des Papstes sich nur auf die Begnadigung des von dem Gegenpapste geweihten Klerikers erstreckt habe, der keinen Präcedenzfall schaffen wollte und in diesem Sinne auch die Worte ne aliquis deinceps faceret aufzufassen sind, kann zweifelhaft erscheinen, wenn man erwägt, daß derselbe Papst oft generelle Dispensen für Kleriker, welche von Häretikern geweiht worden waren, eintreten ließ. Möglicherweise hat der Papst auch die Reordination bedauert, welche er freilich nur bei einem Subdiakon vorgenommen hatte, da er Reordinationen schließlich als verwerflich betrachtete.

4. Das Schreiben an den Erzbischof Anselm von Mailand vom Jahre 1089.

Derselbe war abgesetzt worden, weil er die Investitur vom Könige empfangen hatte und weil seine Kon-

1) l. c. p. 227. 2) Lib. Pontif. ed. Duchesne T. II (Paris 1892) p. 294.

ſekration zum Biſchof nur von einem Biſchof vorgenommen worden war. Es waren zwar noch mehr Biſchöfe bei dem Akte zugegen geweſen und hatten der Weihe zugeſtimmt. Weil ſie aber Schismatiker und vom Papſte exkommuniziert waren, hatten ſie nicht die Hände mit aufgelegt. Anſelm legte, wie es ſcheint, freiwillig deswegen ſein Amt nieder und zog ſich in ein Kloſter zurück, wurde aber von Urban ſeiner Tüchtigkeit wegen wieder eingeſetzt [1]). Der Papſt thut dies mit folgenden Worten: »integritatem tibi totius episcopalis officii restituimus in consecrationibus videlicet episcoporum et ordinationibus ecclesiarum, quantum ad episcopale jus et officium attinet« [2]). Oben war die Rede von der integra datio diaconii, hier ſpricht der Papſt von der restitutio integritatis totius episcopalis officii.

Dem genannten Erzbiſchof, der ſich in der Folge eines großen Vertrauens bei dem Papſte erfreute und auch das Pallium von ihm erhielt, erteilte derſelbe im J. 1089 [3]) die Erlaubnis, die von ſeinem Vorgänger Tedald von Mailand, einem exkommunizierten Biſchofe, ordinierten Kleriker unter gewiſſen Bedingungen wieder einzuſetzen (»ut in clericatus ordinibus, quos acceperant, sine canonum tamen praejudicio ecclesiae necessitate exigente restitueres«), nämlich

a) wenn ihre Ordination non simoniace neque pravitatis studio zu ſtande gekommen ſei,

b) wenn ſie den ſimoniſtiſchen Charakter ihres Ordinators Tedald nicht gekannt hätten,

1) Bei Ewald l. c. n. 11 p. 355. 2) l. c. no. 12 p. 356. J.L.R. No. 5359. 3) l. c. no. 33 p. 362. J.L.R. No. 5386.

c) wenn sie durch bonae vitae propensio et religio empfohlen würden.

Bei dieser Aufnahme der von dem Simonisten Tedald ordinierten Kleriker ist gar keine Rede von einer Reordination. Es folgt somit aus diesem Schreiben und der darin erteilten Dispense, daß Urban II im J. 1089 die Giltigkeit der von Simonisten erteilten Weihen vertreten hat.

5. Das Schreiben an den päpstlichen Legaten Bischof Gebhard von Konstanz vom 18. April 1089 [1]).

Die betreffende Stelle lautet: „de clericis, qui ab excommunicatis episcopis ordinati sunt, nedum quidem sententiam fiximus, quia generalis mali contagium generalis synodi est cauterio comburendum. Tuae tamen paternitati hoc respondemus ad praesens, ut ab excommunicatis quondam tamen catholicis episcopis ordinatis, si quidem non simoniace ordines ipsos susceperint et si ipsos episcopos non simoniacos fuisse constiterit, ad hoc si eorum religiosior vita et doctrinae praerogativa visa fuerit promereri, poenitentia indicta, quam congruam duxeris, in ipsis, quos acceperunt, ordinibus permanere permittas". Auch hier geht Urban II unzweifelhaft von der Ansicht aus, daß die außerhalb der Kirche von exkommunizierten Bischöfen gespendeten Weihen giltig seien. Aber in praxi stellt er für die Erteilung einer Dispense an die in Frage kommenden Kleriker, wonach sie von der Strafe der Absetzung und Unfähigkeit ihre Ordines auszuüben befreit würden, folgende vier Bedingungen auf:

1) Bei Migne 151, 298 A. J.L.R. No. 5393.

a) es müſſen die Ordinationen erteilt worden ſein von urſprünglich katholiſchen, nicht ſchon urſprünglich in offener Empörung gegen den römiſchen Stuhl ordinierten Biſchöfen, welche aber ſpäter exkommuniziert wurden bezw. zur Partei Heinrichs IV übergiengen,

b) es dürfen die Ordinatoren weder Simoniſten geweſen ſein,

c) noch die von ihnen Ordinierten durch Simonie die Weihen erkauft haben,

d) religiöſer Lebenswandel und Kenntniſſe müſſen als Dispenſationsgründe hinzukommen.

Auch hier iſt die Dispenſe der Beweis dafür, daß Urban die von exkommunizierten Biſchöfen erteilten Weihen an ſich als giltig anſieht, deswegen aber keineswegs gewillt iſt, alle im Schisma Ordinierten bei ihrer Rückkehr zur Kirche in ihren Stellungen zu belaſſen. Denn wenn der Papſt den Standpunkt der extremen Richtung geteilt hätte, daß extra ecclesiam keinerlei Gnadenwirkung ſtattfinden könne, müßte er ſämtliche derartige Weihen verwerfen. Man beachte das verſchiedene Verfahren gegen die von exkommunizierten Biſchöfen erteilten Weihen. Waren die Ordinatoren noch in der katholiſchen Kirche, alſo nicht in Empörung gegen die Geſetze derſelben geweiht worden, ſo konnten die von ihnen extra ecclesiam Ordinierten unter den angegebenen Vorausſetzungen in ihren ordines belaſſen werden. Wenn aber die letzteren wiederum andere ordiniert hatten, ſo wurden dieſe nicht dispenſiert, obwohl die Giltigkeit der letzteren Weihen aus der Giltigkeit der erſteren folgte. Man ſieht hieraus, daß Urban hier nur die rechtliche Wirkſamkeit der fraglichen Weihen im Auge hat und dieſelbe aus dis-

ziplinären Gründen verschieden bestimmt. Alle von dem Schisma zur Kirche zurückkehrenden Kleriker in ihren Stellungen zu belassen, verbot die Rücksicht auf die kirchliche Disziplin, zumal die Mehrzahl der in Betracht kommenden Kleriker in bewußter Opposition gegen die Dekrete der Päpste und die Beschlüsse der Synoden von exkommunizierten oder schismatischen Bischöfen die Weihen empfangen hatten und noch in der Opposition verharrten. Eine generelle Dispense für alle diese Kleriker war in dieser Zeit, in welcher die Autorität jener Dekrete von der Gegenseite bestritten wurde, unmöglich. Da aber die Zahl derselben eine sehr große war, wurden einzelne unter den oben angegebenen Bedingungen dispensiert. Eine allgemeine Regel, wie mit den vom Schisma zurückkehrenden Kleriker zu verfahren sei, wollte Urban hier freilich noch nicht aufstellen, sondern wollte dieselbe einer allgemeinen Synode vorbehalten, auf welcher erst alle in Betracht kommenden Gesichtspunkte gründlich geprüft werden sollten. Diese Entscheidung erfolgte auf der Synode von Piacenza, von der sogleich noch gehandelt werden wird, wo im cap. 10 [1]) derselbe Grundsatz wie in dem eben behandelten Schreiben aufgestellt wird. Bemerkenswert ist, daß in dem letzteren im Gegensatze zu dem unter Nr. 4 behandelten Erlasse an Anselm von Mailand die Beschränkung hinzugefügt wird, daß die Ordinatoren in keinem Falle Simonisten gewesen sein dürfen.

6. Ein nicht näher zu bestimmendes Schreiben vom J. 1089 [2]) de sacrificiis eorum, qui in ecclesia ordi-

1) Hefele l. c. p. 218.

2) Löwenfeld l. c. p. 62. Danach hat Ewald im N. A. V 363

nati sint sed per scismata discesserint, von welchem nur die folgende charakteriſtiſche Stelle erhalten iſt: »... mlis .... tano. Eorum qui in ecclesia ordinati sunt, sed ab ecclesia per scismata discesserint, sacrificium secundum patrum auctoritatem non exsufflamus«. Die Frage nach der Giltigkeit des Sakrifiziums der hl. Meſſe ſpielt eine große Rolle in der Kontroverslitteratur dieſer Zeit. War die Ordination eines Prieſters oder Biſchofs ungiltig, ſo folgte daraus auch die abſolute Ungiltigkeit des Sakrifiziums. Dasſelbe Reſultat ergab ſich für denjenigen, welcher leugnete, daß überhaupt extra ecclesiam geiſtliche Gnadenſpendungen, giltige Sakramentshandlungen vorgenommen werden könnten. Urban II ſpricht ſich hier mit Berufung auf die Ausſprüche der Väter für die Giltigkeit des Sakrifiziums derjenigen Prieſter aus, welche zwar durch das Schisma von der Kirche getrennt, aber innerhalb der katholiſchen Kirche ordiniert worden ſind. Der Papſt gebraucht hier nicht das Wort irritus, welches beiſpielsweiſe Deusdedit in einem ähnlichen Falle anwendet: »sacerdotium et sacrificium irrita esse«. Leider iſt das Schreiben nur unvollſtändig erhalten.

7. Ein weiteres, nicht näher zu beſtimmendes Schreiben, welches aber auch dem Jahre 1089 (Mai—Auguſt) zugewieſen werden muß [1]).

».... no episcopo. Si quem lapsorum pres-

---

n. 39 nicht richtig die verſtümmelte Angabe des Adreſſaten ergänzt in »Comiti Salernitano«.

1) Löwenfeld l. c. p. 63; Ewald l. c. p. 363 n. 42. Nach des letzteren Berechnung l. c. p. 366 iſt es der oben angegebenen Zeit zuzuweiſen.

byterorum videlicet, diaconorum, subdiaconorum pietatis et ecclesiae utilitatis intuitu pro vitae melioris evidenti probitate conveniat in gradum sui ordinis reparari, tuae potius prudentiae intererit aestimandum«. Der Ausdruck lapsus ist freilich nicht als identisch mit excommunicatus aufzufassen, sondern bezieht sich wohl auf gewöhnliche Defekte und daraus hervorgehende Irregularitäten.

8. Der Brief an Vitalis, einen sonst nicht bekannten Presbyter in Brixen. Die Zeit der Abfassung ist unbekannt, doch dürfte derselbe noch vor der Synode von Piacenza verfaßt worden sein [1]).

Die Käufer von Kirchen d. h. Simonisten dürften hienach »in sui honoris officio ministrare«, wenn ihr sonstiger Lebenswandel sie empfehle und sie »in monasterio vel canonicis regulariter« [2]) lebten. Jedoch geschehe das nur aus Milde und absque sanctorum canonum praejudicio. Von einer Reordination ist hier keine Rede. Die Dispense zeigt, daß der Papst die Weihen der Simonisten für giltig angesehen hat; denn sie hat die Giltigkeit zur Voraussetzung. Bemerkenswert ist die genaue Angabe »in suo honoris officio ministrare«. Sie dürfen die priesterlichen Funktionen ausüben, aber verlieren ihre Ämter.

9. Der in Form einer Abhandlung gehaltene Brief an Lucius, den Propst s. Iuventii apud Ticinum [2]). Der Adressat hatte um Belehrung über drei Fragen gebeten, welche ihm von den Gegnern vorgehalten wurden.

1) Bei Friedberg Decr. Grat. (c. 2 C. I. qu. 5) Leipzig 1879, während Migne 151, 528 D liest: in canoniis vel monasteriis.

2) Migne 151, 529 ff. J.L.R. No. 5743.

Der erſte Punkt betraf den bekannten Einwand der Simoniſten, daß ſie nur kirchliche Beſitzungen u. ſ. w. verkauft bezw. gekauft hätten und dieſes keine Simonie ſei. Urban II erledigt dieſen Punkt mit ähnlichen Argumenten wie Bruno von Segni in ſeiner Abhandlung [1]). Sodann erörtert er die Frage, ob es verboten ſei, bei Bedrohung mit dem Tode etwas Unerlaubtes zu thun [2]). Im letzten Abſchnitt kommt er auf die uns hier beſchäftigende Frage zurück, ob man die Ordinationen und anderen Sakramentshandlungen von verbrecheriſchen [Prieſtern], wie von Ehebrechern oder Verletzern der sanctimonialia u. dgl. gebrauchen dürfe [3]).

Zunächſt ſtellt der Papſt als Grundſatz auf, daß Ordinationen und andere Sakramentshandlungen von ſolchen, die nicht durch Schisma oder Häreſie von der Kirche getrennt ſeien, heilig und ehrwürdig ſeien (sancta et veneranda esse non negamus). Hiebei bezieht er ſich ausdrücklich auf Auguſtinus. Allein die Päpſte Nikolaus und Gregor hätten verfügt, daß die Gläubigen ſich von den Meſſen jener Prieſter, bei denen die oben genannte Eigenſchaft offenkundig ſei (quos tales revera esse constiterit), fernhalten ſollten, um den übrigen Gläubigen die Erlaubnis zum Sündigen zu nehmen und dieſe ſelbſt, die Prieſter, zur gebührenden Buße zurückzurufen. Auf den Einwand der Gegner, warum der Genuß des von Häretikern konſekrierten Leibes und Blutes des Herrn ſchaden ſolle, wenn letztere keine beſondere Gnadenkraft enthielten, d. h. ungiltig wären, erwiedert

1) Migne l. c. p. 529 D — 531 B.
2) l. c. p. 531 B—D.
3) l. c. p. 531 D — 533 A.

der Papſt folgendes: »proprias habent virtutis dignitates, ut Augustinus ait super Joannem contra Donatistas sed agentibus vel suscipientibus eadem sacramenta contra praefatorum pontificum instituta nisi forte sola morte interveniente utpote ne sine baptismate vel communione quilibet humanis rebus excedat, eis in tantum obsunt, ut veri idololatrae sint cum talibus et ordinationum et sacramentorum confectio et aliter, quam praemissum est, scienter susceptio vehementer a sanctis canonibus prohibentur . . . Haec de malis catholicis [sacerdotibus] [1]), qui intra ecclesiam sunt«. Die Sakramente der Schismatiker und Häretiker aber hätten nach der Lehre der Väter die forma sacramenti, nicht aber virtutis effectum; es ſei denn, daß ſie ſelbſt oder die eorum sacramentis initiati durch Handauflegung zur katholiſchen Einheit zurückkehrten. Hinſichtlich der Taufe der Häretiker oder Schismatiker ſpricht ſich der Papſt im folgenden allgemein für die Giltigkeit aus, indem er bei derſelben auch für die Erlaubtheit eintritt, dieſelben von den Häretikern zu empfangen. Weil die Taufe das notwendigſte Sakrament ſei, wäre es bei Eintritt der Todesgefahr beſſer, dieſelbe auch von einem ſolchen zu empfangen, wenn kein katholiſcher zu finden ſei, als für die ganze Ewigkeit verloren zu gehen. Dieſer Geſichtspunkt träfe aber nicht zu bei dem Genuſſe des Leibes des Herrn oder bei den anderen Sakramenten [2]). Er ſchließt mit der

1) Hinſichtlich der Taufe kommen hier natürlich auch die Laien in Betracht.

2) p. 533 A: »baptismum sive ab haeretico sive schismatico ecclesiastico more celebratum ratum esse et merito,

Bemerkung, daß man im Rahmen eines Briefes nicht auf alle dem Adreſſaten gemachten Einwendungen antworten könne. Mit dem genannten Schreiben deckt ſich inhaltlich der Brief ad populum s. Vincentii Vulturnensis juxta Capuam oder vielmehr ſtellt der letztere eine kürzere Wiedergabe des erſteren dar [1]).

Urban II erkennt ſomit in dem vorliegenden Schreiben allgemein ſowohl die Sakramentshandlungen von ſchlechten, verbrecheriſchen Prieſtern, die ſich innerhalb der Kirche befinden, als auch die von außerhalb der Kirche ſtehenden Häretikern oder Schismatikern als giltig an. Er huldigt allgemein dem Grundſatz, daß bei den genannten Kategorieen die Giltigkeit eines Sakramentes von der Beſchaffenheit des Ausſpenders unabhängig ſei. Aber er unterſcheidet zwiſchen erlaubtem und unerlaubtem Empfang. Letzterer wäre ſchon vorhanden, wenn man von verbrecheriſchen Prieſtern, die zwar innerhalb der katholiſchen Kirche ſtänden, deren ſittliche Defekte aber offenkundig ſeien, ſich Sakramente ſpenden ließe. Dieſelben ſeien zwar an ſich heilig und ehrwürdig. Aber die Päpſte Nikolaus und Gregor hätten den Empfang von ſolchen verboten, aus disziplinären Rückſichten, um damit den übrigen die Erlaubnis zum Sündigen [mit Berufung auf das ſchlechte Beiſpiel derſelben] zu nehmen und die betreffenden mit ſittlichen Defekten behafteten

quia alia in baptismo et alia in reliquis sacramentis consideratio est: quippe cum et ordine prior et necessarior sit; subito enim morituro prius baptismate quam dominici corporis communione vel aliis sacramentis consulitur et dum forte catholicus non invenitur, satius est ab haeretico baptismi sacramentum sumere quam in aeternum perire«.

1) Migne 151, 534 B—D.

Priester zur Buße zu veranlassen. Mit Rücksicht auf diese Dekrete der Päpste und den beim verbotenen Sakramentsempfang sich zeigenden Ungehorsam gegen die Gesetze der Kirche stellt er den Grundsatz auf, daß man außer in Todesgefahr niemals jene an sich heiligen und ehrwürdigen Sakramente der Häretiker oder Schismatiker empfangen dürfe und dann auch nur die Sakramente der Taufe oder der hl. Kommunion. Thue man es doch, so sündige der Empfänger beim Empfange der Sakramente wie der Priesterweihe u. s. w. und letztere nützten ihnen nichts, sondern schadeten ihnen, da ihr Empfang von den heiligen Kanones untersagt würde. Der Papst betont hier ausdrücklich, daß die Unerlaubtheit des Sakramentsempfanges von den in Frage kommenden Priestern und damit ihre Unwirksamkeit nach der Gnadenseite hin und ihre Sündhaftigkeit auf dem Verbote der genannten Päpste beruhten, von offenkundigen Simonisten oder Nikolaiten ein officium zu empfangen.

Ähnlich verhält es sich Urban II zufolge hinsichtlich der Sakramentshandlungen der außerhalb der Kirche stehenden, durch Schisma oder Häresie getrennten Priester. Aber hier sei schon von den Vätern der Grundsatz aufgestellt worden, daß solche Sakramente wohl die forma sacramenti, nicht aber virtutis effectum hätten. Häretiker und Schismatiker befinden sich in aktueller Empörung gegen die Kirche, sündigen demnach schwer. Wer von ihnen Sakramente annimmt, nimmt Anteil an ihrer Empörung, an ihrer Sünde, so daß der Empfang der Gnade verhindert wird, welcher erst bei ihrer Rückkehr zur Kirche nach vollzogener Buße und Handauflegung eintritt. In Konsequenz seines Standpunktes spricht der

Papſt kein Wort von einer als nötig erſcheinenden Wiederholung der Sakramente. An ſich ſind eben auch dieſe Sakramentshandlungen giltig, ſoweit die Ausſpender in Betracht kommen. Wenn nun eine Notwendigkeit vorliegt und der Empfänger an der Auflehnung der erſteren gegen die Kirche nicht teilnimmt, ſo dürfe man wenigſtens ein Sakrament, die Taufe, weil ſie die notwendige Vorausſetzung zur Gewinnung der Seligkeit ſei, in Todesgefahr anſtandslos von Häretikern oder Schismatikern empfangen, wenn kein Katholik anzutreffen wäre.

Bemerkenswert hiebei iſt einmal der Umſtand, daß der Papſt in dem zuletzt genannten Falle den baptismus als ratus bezeichnet, mithin als irritus den an ſich giltigen aber unerlaubten und darum ſündhaften Empfang bezeichnet, bei welchem wohl die forma sacramenti, nicht aber virtutis effectus geſpendet würde. Sodann bleibt zu beachten, daß der Papſt in dieſem Abſchnitt des vorliegenden Schreibens von Simoniſten als ſolchen nicht ſpricht. Daß er ſie aber mit den anderen Kategorieen in Betracht zieht, geht aus ſeinem Citat aus dem Brief Gregors VII an die Herzöge Rudolf und Berthold hervor, in welchem grade von dem officium simoniacorum et in fornicatione jacentium die Rede iſt [1]).

10. Die Synode von Piacenza vom J. 1095, deren capitula ebenſo oft citiert, als umſtritten worden ſind [2]).

Von der Simonie und dem gegen Simoniſten oder gegen die von ihnen Geweihten handeln folgende capitula. In cap. 1 wird allgemein beſtätigt, was von den Vätern über die Simonie beſchloſſen worden iſt. cap. 2 lautet alſo: quidquid igitur vel in

1) Reg. l. II ep. 45. 2) Hefele l. c. p. 217 ff.

sacris ordinibus vel in ecclesiasticis rebus data vel promissa pecunia acquisitum est, nos irritum esse et nullas unquam vires obtinere censemus. In cap. 3 wird verfügt, daß, wer von einem Simoniſten, aber nicht ſimoniſtiſch geweiht wurde und darzuthun vermochte, daß er zur Zeit der Weihe von der Schuld des Weihenden nichts gewußt, deſſen Weihe in Kraft bleiben ſollte [1]). Dagegen enthält cap. 4 die Beſtimmung, daß die Weihe desjenigen, der ſich wiſſentlich von einem Simoniſten weihen ließ, ungiltig ſei.

In Betreff der Ordinationen der Exkommunizierten wurden folgende Beſchlüſſe erlaſſen. In cap. 8 werden die Weihen des Häreſiarchen Wibert, welche er nach ſeiner Verurteilung erteilt, für ungiltig erklärt; dasſelbe geſchieht in cap. 9 hinſichtlich der Weihen aller übrigen namentlich exkommunizierten Häreſiarchen und aller jener, welche Stühle katholiſcher Biſchöfe zu deren Lebzeiten uſurpiert haben. Im cap. 10 wird beſtimmt, daß jene, welche ſich von rechtmäßig ordinierten, ſpäter aber ſchismatiſch gewordenen Biſchöfen weihen ließen, unter Beibehaltung ihrer Weihen in Gnaden wieder aufgenommen werden, falls ſie moraliſch und ſcientiviſch tüchtig ſind. Dagegen wird in cap. 11 eingeſchärft, daß, wer ſich von jetzt an von Schismatikern weihen ließe, von dieſer Indulgenz ausgeſchloſſen werde. Nach cap. 12 ſoll dieſe Milde, welche durch den Drang der Umſtände geboten erſchien, kein Präjudiz für die hl. canones ſein; dieſelben behalten auch fürder ihre volle Kraft.

Das Wort irritus kehrt noch in cap. 15 wieder,

1) talium ordinationes misericorditer sustinemus, si tamen laudabilis eos vita commendat.

wonach alle sine titulo erteilten Weihen irritae ſind; wer aber auf eine Kirche geweiht worden iſt, ſoll bei derſelben verbleiben und keiner darf zwei Kirchen haben. Die Synode verſteht alſo unter ordinatio die mit Übertragung eines beſtimmten Benefiziums verbundene Weihe.

Für die Bedeutung der angeführten Synodalbeſchlüſſe und ihre Tragweite können wir wiederum aus der Anwendung des bloßen Wortes irritus nichts entnehmen. Zwar behauptet Mirbt, daß „der Gebrauch [von irritus] bei Urban II auf der Synode zu Piacenza 1095, welcher zu Gunſten dieſer Abſchwächung [d. h. der Beziehung des Wortes irritus auf das rechtliche Gebiet] angezogen worden ſei, dieſelbe verurteile [1]). Denn cap. II dekretiere in der denkbar ſchärfſten Form die abſolute Nichtigkeit und die abſolute Unwirkſamkeit". Gegen eine derartige Auffaſſung hat ſich ſchon Kober [2]) ausgeſprochen, der hiezu bemerkt, daß „der Papſt hier offenbar unter den ordinationes irritae nicht die abſolute Ungiltigkeit der Weihen verſtehe; denn wenn häretiſche oder ſchismatiſche Biſchöfe durchaus unfähig wären, die Ordination zu ſpenden, ſo könnte die moraliſche Beſchaffenheit, das Wiſſen oder Nichtwiſſen des Suszipienten an dem faktiſchen Thatbeſtand der Ungiltigkeit nichts ändern. Urban wolle vielmehr nur ſagen, ſolche Weihen ſind unrechtmäßig und unerlaubt." Eine Prüfung ſämtlicher in Betracht kommenden capitula, im beſonderen auch des cap. 2 zeigt zur Genüge, daß der Gebrauch des bloßen Wortes irritus nichts für die vorliegende Kontroverſe beweiſt. In cap. 2 nämlich ſoll unzweifelhaft keine Entſcheidung über die

1) Mirbt l. c. p. 441. cfr. oben p. 220[1].
2) Kober l. c. p. 185.

dogmatiſche Frage gefällt werden. Denn es heißt hier ganz allgemein: „ungiltig ſoll ſein und keinerlei Kraft haben, was durch Geld erworben worden ſei in sacris ordinibus vel in ecclesiasticis rebus“. Der letzte Zuſatz macht es unzweifelhaft, daß die Synode hier nur generell den Grundſatz ausſprechen wollte: alle infolge Beſtechung durch Geld zuſtandegekommenen Akte, welche das kirchliche Leben betreffen, ſei es, daß es ſich um Ordinationen oder um andere kirchliche Angelegenheiten handelt, haben vor dem Forum der Kirche keinerlei rechtliche Wirkung, ſind null und nichtig. Daß aber die Synode hier die ſo viel ventilierte Frage nach der ſakramentalen Giltigkeit im Sinne der abſoluten Ungiltigkeit auch nach dieſer Seite hin entſcheiden wollte, iſt eine nicht näher begründete Behauptung.

Zwar wird in cap. 4. die Weihe desjenigen, der ſich wiſſentlich von einem Simoniſten weihen ließ, für ungiltig erklärt; aber cap. 3 beſtimmt, daß diejenigen, welche ſich von einem Simoniſten ohne Kenntnis ſeines ſittlichen Defektes weihen ließen, in Kraft bleiben ſolle. Die Dispenſe iſt wieder der eine ſpringende Punkt in der Beweisführung dafür, daß Urban II und die Synode von Piacenza die Weihen der Simoniſten an ſich als giltig angeſehen haben. Denn wenn die Synode im Sinne Mirbts die abſolute Ungiltigkeit nach der ſakramentalen Seite hin ausgeſprochen hätte (nullas unquam vires habere) könnte doch nicht ſogleich im nächſten cap. eine weitgehende Ausnahme ſtipuliert werden, ohne daß von einer erneuten Ordination, einer Reordination die Rede iſt, welche doch erſt die Vorausſetzung für eine giltige Ausübung der geiſtlichen Funktionen der wieder in die

Kirche aufgenommenen Simoniſten oder vielmehr der von ihnen Ordinierten wäre. Die Synode urteilt eben nur vom praktiſchen, vom rechtlichen Geſichtspunkte aus. Alle durch Simonie Ordinierten und ebenſo diejenigen Kleriker, welche ſich von jenen trotz der Kenntnis von ihrem Verbrechen haben weihen laſſen und ſo ſich gleichſam zu Mitſchuldigen ihres Verbrechens gemacht, werden ſo behandelt, als ob ſie gar nicht ordiniert worden wären. Sie haben keinerlei Anſpruch auf den Beſitz ihrer Kirchen und Pfründen und ebenſowenig auf die Ausübung ihrer geiſtlichen Gewalten. Für dieſe kennt die Synode keine Dispenſe mehr. Nikolaus II hatte auf der römiſchen Synode vom J. 1060 noch ein milderes Verfahren mit Rückſicht auf die damalige Notlage der Kirche geſtattet. Den von Simoniſten gratis geweihten Kleriker nämlich geſtattete er in acceptis ordinibus manere, wenn ſonſt keine weiteren Defekte vorlagen. Allein der Papſt bemerkt ausdrücklich, daß nach den canones auch dieſe abzuſetzen ſeien, er aber von dem vigor canonici rigoris abgehe, weil die nimia temporis necessitas hiezu zwinge, da ſonſt die meiſten Kirchen ihrer Seelſorger hätten beraubt werden müſſen. Ebenſo hebt dieſes Dekret hervor, daß dieſe Dispenſe durchaus nicht die ſpäteren Nachfolger Nikolaus II binden ſolle. Wir haben ſomit in dem angezogenen Beſchluſſe der Piacenzer Synode eine Verſchärfung gegenüber der römiſchen Synode von 1060 vor uns, freilich keine ſachliche Differenz. Der prinzipielle Standpunkt beider iſt derſelbe. Doch eine Dispenſe will die erſtere noch denjenigen gewähren, welche ſich von Simoniſten, aber bona fide ohne Kenntnis von ihrem ſittlichen Defekt ſich hatten weihen laſſen. Die ordinatio

derſelben blieb in Kraft. Sie dürfen ſowohl ihre Kirchen behalten als auch ihre ordines ausüben. Von einer Reordination iſt aber hier keine Rede und dieſer Umſtand muß als der zweite ſpringende Punkt in der ganzen Diskuſſion bezeichnet werden. Es iſt weder hier noch bei der ſogleich zu beſprechenden Dispenſe an die von Häretikern bona fide Ordinierten Rede von einer Reordination. Die Vornahme einer ſolchen giebt aber, wie Mirbt zugiebt, einen klaren Einblick in die Geſinnung desjenigen, der ſie angeordnet oder vorgenommen hat, nach der Seite nämlich hin, daß die fraglichen von Simoniſten vorgenommenen Ordinationen abſolut ungiltig ſeien. Wenn nun die Synode der letzteren Anſicht gehuldigt, hätte ſie in cap. 3 (und eventuell auch in cap. 2) Reordinationen vorſchreiben müſſen, was nicht geſchehen iſt, vielmehr durch den Wortlaut ausgeſchloſſen iſt. Im Jahre 1095 lagen die Verhältniſſe ſchon anders wie im J. 1060; darum wird hier ſchärfer gegen die Simonie vorgegangen. Eine Ausnahme von der Regel, daß Simoniſten und alle von ihnen Geweihten abzuſetzen ſeien, weil ſie unerlaubter Weiſe zu ihren Weihegraden gelangt bezw. dieſelben von ſolchen empfangen haben, welche das Recht zur Ausübung und weiteren Mitteilung der mit denſelben verbundenen geiſtlichen Gewalten nicht beſaßen, wird zu Piacenza noch gemacht. Wenn nun aber die Synode die von Simoniſten gratis erteilten Weihen an ſich für giltig anſieht, ſo folgt daraus natürlich ohne weiteres, daß ſie die durch Simonie zuſtandegekommenen Ordinationen ebenfalls für giltig hält.

Ähnlich liegt die Sache mit der Behandlungsweiſe der von exkommunizierten, häretiſchen, ſchismatiſchen

(welche Bezeichnungen in dieſer Zeit promiscue neben einander gebraucht werden) [1]) Biſchöfen vorgenommenen Ordinationen. Die vom Häreſiarchen Wibert oder anderen namentlich Exkommunizierten oder von Eindringlingen in unerledigte Ämter werden für ungiltig erklärt. Nach cap. 10 aber kann eine Dispenſe eintreten für diejenigen, welche von ehemals katholiſchen, rechtmäßig ordinierten, ſpäter aber ſchismatiſch gewordenen Biſchöfen geweiht wurden, falls ſie ihrem Lebenswandel und ihren Kenntniſſen nach tüchtig ſind. Mit dieſer Dispenſe tritt aber die Synode und der Papſt in direkten Gegenſatz zu den Vertretern der völligen Ungiltigkeit, wonach extra ecclesiam keine giltigen Weihen geſpendet werden könnten. Seltſamer Weiſe meint Kober, in cap. 8 werde die völlige Ungiltigkeit ſtatuiert, während er im übrigen der Synode den entgegengeſetzten Standpunkt vindiziert. Als Beweisgrund betrachtet er das Nichterwähnen einer Dispenſe [2]). Daß in cap. 11 eine weitere Dispenſe für die Zukunft ausgeſchloſſen wird, liegt in der Natur der Sache und wird durch die Rückſicht auf die Disziplin in dieſer Zeit des Kampfes genügend erklärt, ohne daß damit für die Zukunft wiederum die ſakramentale Ungiltigkeit der in cap. 10 gekennzeichneten Weihen ausgeſprochen wird. Dafür aber, daß in cap. 15 das Wort irritus im Sinne der abſoluten Nichtigkeit zu nehmen ſei und ſomit die Synode auch allen sine titulis erteilten Weihen gänzlich die Giltigkeit abgeſprochen habe, fehlt jeglicher Anhaltspunkt [3]).

---

1) So ſagt beiſpielsweiſe Bonizo haereticos et schismaticos pro uno hic accipio. Bei Angelo Mai Nova Patr. bibliotheca 2 VII, 3 p. 2. 2) l. c. p. 189[2].

3) Vergl. Zeitſchr. f. kath. Theologie 1893 p. 226[2].

Den so Ordinierten wird allein das Recht zur Ausübung ihres Ordo genommen. Mirbt ist durch die Konsequenz seines einmal eingenommenen Standpunktes soweit gedrängt worden.

Allein der Gebrauch des Wortes irritus auch im cap. 15 ist gerade ein weiterer Beweis dafür, daß es zunächst nur die rechtliche Seite bezeichnet. Mirbt stellt zwar seine Auffassung von »irritus« als völlig sicher und einwandsfrei hin; allein den Beweis hat er nicht erbracht. Derselbe Autor hat übrigens wohl eingesehen, daß er Urban II und der Synode von Piacenza einen Standpunkt zuschreibt und eine Handlungsweise in den vorliegenden Fragen imputiert, welche denselben keineswegs zur Ehre gereicht. Da nämlich nach seiner Meinung die genannten Faktoren der kirchlichen Gesetzgebung die absolute Ungiltigkeit vertreten haben, trotzdem aber dieselben Dispensationen von Simonisten oder von solchen Ordinierten gestattet haben, ohne Reordination hiebei anzuordnen, so bleibt für Mirbt zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache nur der eine Ausweg offen, bei dem Papste und der Synode eine willkürliche, von festen Prinzipien und dogmatischen Grundsätzen völlig absehende Handlungsweise anzunehmen [1]). Ganz nach Belieben, aus rein taktischen Erwägungen, um die Gegner zu teilen, „nach hierarchischen Gesichtspunkten" hätte Urban Dispensationen vorgenommen. „Die Opportunitätsrücksichten traten an die Stelle der festen dogmatischen Überzeugung; der momentane Vorteil fällte die Entscheidung, die den Wechselfällen der Politik hätte entrückt bleiben sollen". „Soweit von Stabilität der Päpste überhaupt die Rede

1) Mirbt l. c. p. 441, 45 ff.

sein kann, war es eine Stabilität des Irrtums — der Häreſe". Mirbt tadelt auch von vorne herein diejenigen, welche ſeiner Auffaſſung des Wortes irritus und des Standpunktes Urbans II in dieſen Fragen nicht völlig beipflichten, allein ſeine Beweisführung iſt ſehr mangelhaft. Es bleibt ſchließlich als Hauptſtütze für M. Meinung nur die Annahme übrig, daß es Urban II überhaupt auf Ungereimtheiten nicht angekommen ſei, daß er Opportuniſt geweſen ſei. Allein wer ſich mit der Geſchichte ſeines Pontifikates beſchäftigt hat, wird ſchwerlich ein derartiges Urteil über Urban II fällen, ſo daß man in ſonſt zweifelhaften Fällen von einer ſolchen Auffaſſung ſeines Charakters ausgehen könnte.

Noch eine Thatſache muß hervorgehoben werden, welche bei der vorliegenden Kontroverſe über die Bedeutung und den Sinn der Dekrete von Piacenza ſchwer zu Ungunſten der Mirbtſchen Auffaſſung in die Wage fällt. Von den Zeitgenoſſen nämlich und den ſpäter lebenden Schriftſtellern werden dieſe Beſchlüſſe nicht ſo verwertet, wie man erwarten müßte, wenn jene Auffaſſung die richtige wäre. Wenn wirklich auf der Synode die vielfach erörterte Frage nach der Giltigkeit der von Simoniſten oder Schismatikern geſpendeten Weihen und damit auch der übrigen Sakramentshandlungen im Sinne der Ungiltigkeit entſchieden worden wäre, ſo müßte dieſe Stellungnahme der Synode und des Papſtes auch alle folgenden Synoden und Erörterungen entſprechend beeinflußt haben. Freund und Feind würden doch nicht verfehlt haben, dieſe Beſchlüſſe zu verwerten oder anzugreifen. Allein merkwürdiger

Weise nehmen wir selbst bei den Männern in der Umgebung Urbans nichts hievon wahr.

Der Kardinal Deusdedit, ein begeisterter Anhänger Urbans II verfaßte 1097 die längere Rezension seines libellus contra invasores et simoniacos. Er vertritt die Ungiltigkeit, stellt alle früheren Beschlüsse der Päpste, Konzilien u. s. w. zusammen, um jene Theorie zu verteidigen, aber die Dekrete der Synode von Piacenza übergeht er mit Stillschweigen [1])! Bruno von Segni, der demselben Papste so nahe stand, beruft sich ebenfalls nicht auf die Entscheidungen des Papstes Gregors VII oder Urbans II. Er steht auf einem ganz anderen prinzipiellen Standpunkt wie letzterer. Sicherlich würde ein so extremer Verfechter der Ungiltigkeitstheorie nicht verfehlt haben, die Autorität dieser Päpste zu verwerten, wenn deren Stellungnahme und Beschlüsse für letztere zu verwerten wären oder er würde vielmehr sich nicht so große Mühe gegeben haben, um seine Theorie zu verteidigen. Auch Bonizo [2]), der strenge Gregorianer weist in dem c. 1089 verfaßten Dekretum rückhaltlos Reordinationen ab. Bernold, der einerseits mit Urbans II Legaten Gebhard von Konstanz in Korrespondenz stand und auch dem Papste selbst wohl bekannt war, verwirft Reordinationen. In der Schrift de reordinatione vitanda et de salute parvulorum, qui ab excommunicatis baptizati sunt, welche auf Bitten Gebhards von Konstanz mit Rücksicht auf die bevorstehende Synode von Piacenza etwa Ende

1) Mon. Germ. Libell. de Lite II 300 ff. Vergl. die Prolegomena des Herausgebers Sackurs. Mirbt l. c. p. 70.

2) Bei Angelo Mai, Nova Patr. Bibl. VII, 3 p. 2.

1094 oder Anfang 1095 verfaßt iſt [1]), nennt dieſer Vorkämpfer für die kirchliche Partei in Deutſchland diejenigen, welche kein Bedenken tragen, »sacramenta in excommunicatione usurpata penitus exsufflare« [Bernold gebraucht hier nicht einfach das Wort irritus!], geradezu »simplices nimiumque Zelotes«; er ſpricht ſich für die Heilswirkung der von Exkommunizierten geſpendeten Kindertaufe und ganz allgemein für den Satz aus, daß Häretiker den heiligen Geiſt und Sündenvergebung ſpenden können. Kinder wie Erwachſene empfangen in der Taufe die Sündenvergebung auch wenn perfidi dieſelbe erteilen, nur müſſen ſie mit aufrichtigem Herzen dieſelbe empfangen d. h. nicht ihrerſeits der Gnadenwirkung der Sakramente Hinderniſſe in den Weg legen [2]). Bei dieſen Verhältniſſen erſcheint es doch zu auffallend, anzunehmen die Piacenzer Synode hätte ſich in ihren Beſchlüſſen auf die Seite der Vertreter der Ungiltigkeit geſtellt. Von großem Intereſſe iſt es auch zu erfahren, welche Stellung die ſchismatiſchen Kardinäle in ihrem Proteſt gegen die Beſchlüſſe der genannten Synode, welcher im Herbſt 1098 verfaßt iſt, einnehmen [3]). Sie machen Urban II, welchen ſie der Häreſie überführen wollen, zum Vorwurf, daß er die Simoniſten in höheren Rangſtufen zur Buße zugelaſſen, und ihnen nicht die Stellen genommen, dagegen die Simoniſten in niederen Graden von ihren Kirchen vertrieben und an andere verſetzt habe [4]). In den von ihnen verfaßten Schriften werden nicht nur die Ordinationen der Exkommunizierten als ungiltige zurückgewieſen, ſondern es wird den Prieſtern

1) Mirbt l. c. p. 48. 2) l. c. p. 397 f.
3) l. c. p. 65. 4) l. c. p. 367.

außerhalb der Kirche selbst die Fähigkeit bestritten, eine Taufe als Sakrament zu vollziehen. Und dabei wird die Konsequenz gezogen, daß das von ihnen getaufte Kind der Verdamnis anheim fällt, wenn es stirbt, bevor es in die katholische Kirche hat aufgenommen werden können und ebenso wird ausgesprochen, daß es besser sei, gar nicht als von Häretikern getauft zu werden [1]). Die schismatischen Kardinäle nähern sich also der Stellungnahme Brunos von Segni fast in allen Punkten, weichen aber von den diesbezüglichen Sätzen Urbans in seinem oben unter Nr. 9 besprochenen Schreiben an Lucius, den Propst von s. Juventii völlig ab, ja treten zu denselben in diametralen Gegensatz! Man beachte nun, daß die Schriften der genannten Kardinäle in leidenschaftlichem Tone gehalten sind und sie alles zusammenstellen, was sie gegen den »Turbulanus« (Spottname für Urban II) vorbringen können. Mirbt hat wohl bemerkt, daß die Piacenser Beschlüsse und die Stellungnahme Urbans II, wie er dieselben beurteilt, nicht die Kontroverslitteratur und die folgenden Synoden u. s. w. in solchem Sinne beeinflußt haben. Er sucht [2]) dieser Schwierigkeit dadurch zu begegnen, daß er meint, für diese ganze Zeitalter dürfe man den Einfluß der päpstlichen Dekrete und der von ihnen abgehaltenen Synoden nicht zu hoch anschlagen; erst später hätte man gelernt, sich willig solchen Erlassen zu beugen. Indes sieht man nicht ein, warum nicht auch die uns hier beschäftigenden päpstlichen Erlasse oder Synodaldekrete in dem Sinne, wie Mirbt sie auffaßt, eine ähnliche Geltung und Verbreitung sich hätten erringen können wie die über das Verbot

1) l. c. p. 385. 2) l. c. p. 443.

der Simonie im allgemeinen, über die Prieſterehe u. ſ. w.

Daß eine Provinzialſynode die von Gerundum [1]) in Spanien im J. 1078 ſich unzweifelhaft für die abſolute Ungiltigkeit ausgeſprochen hat, daß vielleicht hie und da die Beſchlüſſe der päpſtlichen Synoden, in welchen das Wort irritus vorkam, in demſelben Sinne aufgefaßt worden ſein können, beweiſt noch nichts für die Stellungnahme der Päpſte oder im ſpeziellen Urbans II. Ein klaſſiſches Beiſpiel liefert uns die Synode von Vienne im J. 1112 und andere, auf welchen die Laieninveſtitur von päpſtlichen Legaten für Häreſie erklärt wurde, obwohl der Papſt ſelbſt einen anderen Standpunkt einnahm. Bruno von Segni, der Paſchalis II in ähnlicher Weiſe nahe ſtand, wie Urban II nahm auch in dieſer Frage durch ſeine extreme Theorie einen entgegengeſetzten Standpunkt ein als Paſchalis [2]). Mit ſeiner Streitſchrift verfolgt derſelbe als eigentlichen Zweck, eine Rehabilitation der zurückkehrenden Simoniſten u. ſ. w. als völlig unzuläſſig darzuſtellen. Dieſer praktiſche Geſichtspunkt beherrſchte in alter wie in neuer Zeit bei allen Unionsverſuchen die gepflogenen Verhandlungen mit den im Schisma oder in der Häreſie Ordinierten.

1) Nur von der einen Synode, welche 1078 zu Gerundum in Spanien abgehalten wurde, ſteht es feſt, daß ſie die abſolute Ungiltigkeit vertreten hat. Hier wird aber auch im can. 11 ausdrücklich die Reordination vorgeſchrieben! Hefele l. c. p. 128: Kirchen und Kleriker, die um Geld oder von einem Simoniſten geweiht wurden, müſſen aufs neue geweiht werden. Es iſt dies keine reiteratio, weil keine giltige Handlung vorausgegangen iſt. Hier begegnet uns alſo wirklich der Standpunkt des Kardinals Humbert.

2) Hiezu iſt die Vita Brunos, welche demnächſt erſcheint, zu vergleichen im beſonderen die Unterſuchung über ſeine Schrift de symoniacis im II. Teile.

Wie nun Urban II vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl über die Zulässigkeit von Reordinationen und über die Ungiltigkeit der von Simonisten u. s. w. erteilten Weihen geurteilt hat, läßt sich nach den vorhandenen Quellen nicht mit absoluter Sicherheit feststellen und es ist erklärlich, daß die Anschauungen der Forscher nach verschiedenen Seiten auseinander gegangen sind. In Betreff der Reordination des Dagobert muß vielleicht noch eine Äußerung Bonizos beachtet werden. Derselbe verwirft rückhaltlos Reordinationen, bemerkt aber, daß Reordinationen zu seiner Zeit stattgefunden hätten und zwar dem Hörensagen nach unter Autorität der römischen Kirche [1]). Das Decretum Bonizos, in welchem diese Äußerung enthalten ist, stammt aus dem J. 1089 oder 1090. Es ist nicht unmöglich, daß er an dieser Stelle den Fall Dagobert vom J. 1088 im Auge hat. Es bleibt zu beachten, daß Urban II in seinem Schreiben an den Bischof Petrus von Pistoria und den Abt Rustikus von Vallombrosa vom J. 1088 Reordinationen verwirft. In seinen folgenden Erlassen geht er von anderen Anschauungen aus als etwa Bruno von Segni und Deusdedit.

1) Bei Angelo Mai, Nova Patr. bibl. VII 3 p. 2. ‚Scio autem nostris temporibus quondam promotos, qui voluntarie coinquinati sunt temporibus coinquinationis et quod pejus est, reordinatos et reordinasse; quod licet non approbem canonibus interdicentibus, omnino tamen vituperare non audeo, quia audio et hoc romanae ecclesiae factum esse auctoritate'. Es ist hier die Rede zunächst von Beförderung zu höheren Würden bei solchen, die sich [mit Simonie] befleckt haben, dann von Wiederholung der Weihen, ähnlich wie in dem Schreiben an den Bischof Petrus von Pistoja bezüglich Dagoberts. Bald darauf spricht Bonizo unzweifelhaft mit Bezug auf die soeben angeführte Stelle ‚mea sententia de recens actis haec est'.

3.

Die Lehre des hl. Chryſoſtomus über die reale Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie und die Transſubſtantiation.

Von Präfekt Sorg in Rottenburg.

Der hl. Chryſoſtomus wird mit Vorliebe der doctor eucharisticus genannt. In der That kommt der Goldmund in ſeinen Predigten ſehr häufig auf die „hl. Myſterien", auf den „ſchauererweckenden Tiſch", das „ſchauervolle Opfer" zu ſprechen. Allerdings iſt es ihm hiebei weniger um die wiſſenſchaftliche Darſtellung und Erklärung des Dogmas als vielmehr um die homiletiſche Verwertung desſelben zu kräftigen moraliſchen Nutzanwendungen zu thun [1]). Aber auch dieſes Verfahren bietet ihm Gelegenheit, das Dogma von der hl. Euchariſtie nach den verſchiedenſten Seiten hin zu beleuchten. Man kann deshalb aus den Schriften des hl. Chryſoſtomus eine überraſchend reichhaltige Zuſammenſtellung der damaligen kirchlichen Lehre über die Euchariſtie machen.

Auf katholiſcher Seite hat man ihn von jeher als einen der beredteſten und klarſten Zeugen für die katho-

1) Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. Jahrbücher für deutſche Theologie, Bd. X (1865), S. 447.

lisch-kirchliche Abendmahlslehre verehrt. Auch jene, welche bei Behandlung dieser Frage nicht den kathol. Standpunkt einnehmen, konnten sich der gewaltigen Beweiskraft der Aussprüche des hl. Chrysostomus nicht verschließen. Allein man sagte, er habe in seiner Abendmahlslehre zum ersten Mal vollständig mit der Tradition gebrochen. „Der Unterschied zwischen Bild und Sache, den die Entwicklung des Dogmas lange festgehalten hatte, und der erst bei Cyrill sich zu trüben begonnen hat, ist bei ihm so gut wie verschwunden" ... „Er hat den eucharistischen Leib dem wirklichen Leib substituiert und die Identität beider mit den stärksten Ausdrücken behauptet" [1]). Er habe sich dabei auch „vor den verwegensten und schauderhaftesten Ausdrücken nicht gescheut" [2]). Übrigens sei auch bei ihm von einer Wesensverwandlung des Brotes und Weines keine Rede; die Lehre von der Transsubstantiation hätten die Morgenländer erst später von der abendländischen Kirche herübergenommen [3]).

In der vorliegenden Abhandlung nun sollen die beiden Fragen erörtert werden, in welcher Weise Chrysostomus die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie auffaßt und erklärt, und ob er eine Wesensverwandlung im Sinne der kathol. Kirche lehre.

I. Zur Beantwortung der ersten Frage gehen wir von jenen Stellen aus, in denen der hl. Kirchenlehrer die Einsetzungsworte behandelt. In der 82. (83.) Homilie über das Matthäusevangelium [4]) beantwortet er zuerst

1) Steitz, l. c., Bd. X, S. 447. —

2) Harnack, Dogmengeschichte II, S. 436.

3) Steitz, l. c. Bd. IX, S. 410; Kattenbusch, Konfessionskunde S. 417.

4) Ed. Montfaucon. Paris 1718 sqq. Tom. VII, 782.

die Frage, warum Chriſtus dieſes Geheimnis zur Oſterzeit eingeſetzt habe. „Zum Vorbild des A. B. fügte er die Wahrheit ... Er macht ihrem (der Juden) Hauptfeſt ein Ende, indem er ſie an einen andern ſchauervollen Tiſch verſetzt und ſagt: Nehmet hin und eſſet; das iſt mein Leib, der für euch gebrochen wird. Warum aber werden ſie beim Anhören dieſer Worte nicht beſtürzt? Weil er ihnen hierüber bereits früher (Joh. 6) vieles und großes vorhergeſagt hatte. Darum belehrt er ſie auch nicht über das, was ſie ſchon früher gehört hatten. Die Urſache ſeines Leidens aber giebt er an, nämlich die Vergebung der Sünden, nennt ſein Blut das Blut des N. Teſtamentes, d. h. der Verheißung des N. Bundes. Dies hatte er einſt verſprochen, dies bekräftigt den N. Bund. Wie der A. B. Schafe und Kälber hatte, ſo hat der N. B. das Blut des Herrn .... „Dies thuet zu meinem Andenken.“ Siehſt du, wie er die jüdiſchen Gebräuche abſtellt und die Jünger davon abbringt? Wie ihr jenes zum Andenken an die Wunder in Ägypten thatet, will er ſagen, ſo thuet dies zu meinem Andenken. Das Blut in Ägypten ward zur Rettung der Erſtgeburt vergoſſen, dieſes aber zur Vergebung der Sünden der ganzen Welt. „Dies iſt mein Blut zur Vergebung der Sünden“ ſpricht er. Dies ſagt er, um hiedurch zugleich zu zeigen, daß ſein Leiden und Kreuzestod ein Geheimnis ſei; und hiemit tröſtete er wieder ſeine Jünger. Gleichwie Moſes ſprach: „Dies ſoll euch zum ewigen Gedächtnis ſein“, ſo ſagt er: „Dies thuet zu meinem Andenken“, bis ich wiederkomme. Darum ſpricht er auch: „Ich habe ein großes Verlangen gehabt, dieſes Oſterlamm mit euch zu eſſen“ (Luk. 22, 15), d. h. euch neue Dinge zu über-

geben, das Osterlamm euch zu geben, wodurch ich euch zu geistigen Menschen machen will. Auch er selbst trank davon, damit sie nicht beim Anhören dieser Worte verwirrt würden und sagen möchten: Was nun? sollen wir Blut trinken und Fleisch essen? Denn als er früher die Rede hierauf brachte, hatten viele an diesen Worten Anstoß genommen. Damit sie nun jetzt nicht bestürzt würden, that er es zuerst selbst, so daß sie infolge dessen vor aller Bestürzung bewahrt und zur Teilnahme an den Geheimnissen gebracht würden".

Chrysostomus hat hier nicht die Absicht, aus den Einsetzungsworten die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie zu beweisen; er setzt das Dogma als ganz bekannt und selbstverständlich voraus. Christus schaffte den A. B. mit seinem Osterlamm und seinem Opferblute ab und gab sein eigenes Fleisch und Blut für die Zeit des N. B. als Opfer und Speise hin. Mag man auch mit Steitz [1]) die Vermutung des hl. Chrysostomus, daß Christus von seinem eigenen Blut aus dem Kelche getrunken habe, als einen „derben Realismus" bezeichnen, so viel ist jedenfalls sicher: Chrysostomus wollte damit jede symbolische oder dynamische Auffassung ausschließen und auch zugleich die kapharnaitische Vorstellung abweisen. Der Genuß des Blutes Christi ist deswegen nichts Unmögliches und Ungeheuerliches, weil wir es unter den Gestalten des Weines empfangen. Eine geistigere Auffassung deutet Chrysostomus auch dadurch an, daß er sagt, durch das Osterlamm wolle uns Christus „zu geistigen Menschen machen".

Erst in der Nutzanwendung zu dieser Homilie (82,

1) l. c. S. 448.

n. 4, Montfaucon, VII, 787) geht Chryſoſtomus etwas näher ein auf die Lehre über die reale Gegenwart Chriſti im allerheiligſten Altarsſakrament, indem er die Notwendigkeit des Glaubens an dieſes Geheimnis ſcharf betont. „Darum wollen wir von ganzem Herzen Gott glauben und ihm durchaus nicht widerſprechen, wenn auch ſein Wort unſerer Vernunft- und Sinneserkenntnis entgegen zu ſein ſcheint, vielmehr möge ſein Wort mehr gelten als unſere Vernunft- und Sinneserkenntnis [1]). So wollen wir es auch in Betreff der Geheimniſſe machen und nicht bloß auf das, was vor den Sinnen liegt, ſchauen, ſondern ſeine Worte feſthalten. Sein Wort täuſcht nicht, unſere Sinne aber können leicht getäuſcht werden; Gottes Wort hat niemals fehlgeſchlagen, unſere Sinne aber werden ſehr oft betrogen. Wenn nun ſein Wort lautet: „Das iſt mein Leib", dann wollen wir ihm glauben und vertrauen und mit unſeren geiſtigen Augen ſeinen Leib ſehen; denn Chriſtus übergab uns nichts Fühlbares, ſondern lauter Geiſtiges auf fühlbare Weiſe. So wird auch in der Taufe durch die Aufgießung des Waſſers uns etwas Fühlbares mitgeteilt, dasjenige aber, was dadurch bewirkt wird, die Geburt und Wiedergeburt und Erneuerung, iſt etwas Geiſtiges. Wenn du körperlos wäreſt, dann hätte er dir ſeine körperloſen Gaben ohne Umhüllung mitgeteilt; da nun aber deine Seele mit einem Körper verbunden iſt, übergiebt er dir in fühlbaren Dingen Geiſtiges. Wie manche ſprechen jetzt: Ich möchte ſeine Geſtalt, ſeine Züge, ſeine Kleider, ſeine Schuhe ſehen! Siehe, hier kannſt du ihn ſehen, ihn berühren und ihn genießen.

1) Cfr. Cyrill. Hieros. catech. myst. IV, c. 1; 6; 9; V, 20.

Du verlangst nur sein Kleid zu sehen, er aber giebt sich selbst dir nicht bloß zu sehen, sondern zu berühren, zu speisen und in dein Inneres aufzunehmen.

Hier ist die Identität des eucharistischen und des historischen Leibes Christi aufs entschiedenste gelehrt. Noch stärker lauten die Ausdrücke in der hom. 15, 4 zu I. Timoth. [1]), wo Chrysostomus den Erlöser sprechen läßt: „Iß mich, trink mich..... Ich lasse mich kauen, in kleine Stücke zermalmen, damit die Einigung und Vermischung recht vollkommen sei". Damit wollte der Heilige eben betonen, daß wir in der Eucharistie den wahren Christus genießen und dabei aufs innigste mit ihm vereinigt werden. Er hat aber diesen Genuß nicht als einen roh-sinnlichen und die Vereinigung nicht als eine bloß körperliche aufgefaßt. Das beweist seine Unterscheidung von *αἰσθητόν* und *νοητόν*. Der Gegensatz ist hier nicht: materiell und immateriell, sondern: sichtbar und unsichtbar [2]) oder, wie wir jetzt mit dem dogmatischen Schulausdruck sagen: Accidenz und Substanz. Unter den sichtbaren Zeichen von Brot und Wein giebt uns Christus sein Fleisch und Blut auf eine reale, aber geistige Weise. Der Vergleich mit der hl. Taufe stimmt zwar nicht ganz in seiner Anwendung auf die hl. Eucharistie und er könnte leicht zur symbolischen, bezw. dynamischen Deutung führen, allein er besagt nichts anderes als das, daß in der hl. Eucharistie zwischen äußerem Zeichen und innerer Gnadenwirkung zu unterscheiden sei. Man vergleiche hiezu hom. 7, 1 zu I. Kor. [3]): „My-

1) Mf. XI, 641.
2) Steitz, l. c., 451.
3) Mf. X, 51.

ſterium wird es genannt, weil wir etwas anderes ſehen und etwas anderes glauben. . . . Ich höre: „Leib Chriſti“; anders verſtehe ich das Geſagte, anders der Ungläubige“.

Im weiteren Verlaufe der Nutzanwendung [1]) verlangt Chryſoſtomus von den Kommunikanten eine große Reinheit des Herzens und warnt eindringlich vor unwürdigem Empfange und vor der Spendung an Unwürdige. „Wie außerordentlich rein muß derjenige ſein, der dieſes Opfer genießt, von wie ſtrahlendem Glanze muß die Hand ſein, die dieſes Fleiſch zerſchneidet, der Mund, der mit dem geiſtigen Feuer erfüllt, die Zunge, die mit dem ſo ſchauerlichen Blute gerötet wird!“ . . . . „Eher ſetze ich mein Leben daran, als daß ich den Leib des Herrn einem Unwürdigen geben ſollte, eher will ich mein eigenes Blut fließen laſſen, als ſo ſchauerliches Blut in ungebührlicher Weiſe austeilen.“ Die Diakone haben die Pflicht, Unwürdige fern zu halten [2]). Sehr bemerkenswert iſt endlich das, was Chryſoſtomus über unſere innige Vereinigung mit Chriſtus durch die hl. Kommunion ſagt. „Es genügte ihm nicht, Menſch zu werden, gegeißelt und getötet zu werden, er vereinigt ſich ſogar mit uns und macht uns nicht allein durch den Glauben, ſondern in Wirklichkeit zu ſeinem Leibe. . . . . Was die Engel mit Schaudern ſehen und nicht ohne Furcht anzuſchauen wagen ob des Glanzes, der von dorther entgegenſtrahlt, mit dieſem werden wir genährt, mit dem werden wir vermiſcht und wir werden Ein Leib

1) hom. 82, 5 in Matth. (Mf. VII, 788 sq.).

2) Ganz deutlich unterſcheidet Chryſ. hier auch zwiſchen dem myſtiſchen Leibe (Verſammlung der Gläubigen) und dem realen Leibe Chriſti.

Christi (mit Chr.) und Ein Fleisch ....[1]). Er selbst nährt uns mit seinem eigenen Blute und verbindet sich mit uns ganz und gar." Die Vereinigung mit Christus in der Eucharistie ist also eine ganz reale, nicht bloß eine geistige. Damit schließt Chrysostomus, wie wir später noch sehen werden, eine geistige Ernährung der Seele nicht aus.

Die Einsetzungsworte werden vom hl. Chrysostomus außerdem noch besprochen in seinen Homilien zum 1. Korintherbrief. In der hom. 27., 3. (zu 1. Kor. 11, 23 ff.)[2]) hat er, entsprechend der Absicht des hl. Apostels, zunächst den praktischen Zweck im Auge, die Gläubigen durch die Erinnerung an die große Wohlthat der hl. Eucharistie zur Mildthätigkeit gegen dürftige Mitbrüder, bezw. zur Beisteuer für die Agapen zu bewegen. Darum beschäftigt er sich an dieser Stelle wenig mit dem paulinischen Berichte über die Einsetzung des allerhl. Altarssakramentes. Aber gerade der Vergleich mit dem Agapenmahle läßt das eucharistische Liebesmahl nur in noch hellerem Lichte erscheinen. Zunächst erinnert Chrysostomus (mit dem hl. Paulus) an die Zeit und die Umstände der Einsetzung. Dann erzählt er den Hergang: Christus reichte beim letzten Abendmahle den Aposteln seinen Leib und sein Blut. Auch wir empfangen in der hl. Eucharistie das Nämliche, wir feiern dabei das Andenken Christi; — und wir sollten den Armen gewöhnliches Brot nicht reichen wollen? Die hl. Eucharistie ist ein Opfermahl ähnlich wie die Opfermahlzeiten des A. B., aber anstatt des Tierblutes empfangen wir Christi Blut, und zwar so, als

1) Cfr. Cyrill. Jerus., catech. myst. IV, 3.

2) Mf. X, 244 sqq.

wären wir „bei jenem Abendmahle und an demſelben Tiſche zugegen und empfingen dieſe Opferſpeiſe von Chriſtus ſelber“. Sodann warnt Chryſoſtomus vor der unwürdigen Kommunion. Wer unwürdig kommuniziert, der „vergießt dieſes Blut und macht die Handlung zu einem Morde, nicht zu einem Opfer. Wie jene, welche den Heiland durchbohrten, dieſes nicht thaten, um Blut zu trinken, ſondern um es zu vergießen, ſo zieht auch derjenige, der es unwürdig genießt, keinen Nutzen daraus“. — In hom. 28 [1]) wird die Erörterung über die unwürdige Kommunion fortgeſetzt und große Seelenreinheit von dem Empfänger gefordert. Zu V. 29: „weil er den Leib des Herrn nicht unterſcheidet“, erklärt Chryſoſtomus: „weil er nicht unterſucht und nicht bedenkt, wie es ſich geziemte, die Größe dieſes Opfers, nicht erwägt den hohen Wert dieſes Geſchenkes. Denn wenn du es recht erkänneſt, wer da gegenwärtig iſt, und wer es ſei, der ſich ſelber giebt, und wem er ſich giebt, ſo bedürfteſt du wohl keiner ferneren Mahnung, ſondern dies würde dir genügen, recht wachſam zu ſein, falls du nicht gar zu tief geſunken biſt“.

Als eine Ergänzung zum Vorhergehenden kann betrachtet werden, was Chryſoſtomus im Anſchluß an 1. Kor. 10, 16 („der Kelch der Segnung“) ſagt [2]). Er handelt vor allem vom Opfercharakter der Euchariſtie, dann aber auch von der Identität des euchariſtiſchen Leibes Chriſti mit dem hiſtoriſchen Leibe, ſowie von den Gnadenwirkungen der hl. Kommunion. „Der Kelch der Segnung, den wir ſegnen, iſt er nicht die Teilnahme am Blute

1) Mf. X, 250 sq.

2) hom. 24 in I. Cor. (Mf. X, 212 sqq.).

Christi?“ „Treffender und furchtbarer Ausspruch! Denn er will damit sagen: Das Blut in dem Kelche ist *ebendasselbe, das aus der Seite floß*, und das trinken wir .... Willst du also Blut, sagt er, so opfere nicht das Blut von Tieren auf den Götzenaltären, sondern röte meinen Altar mit meinem Blute.“ Dies ist ein Beweis seiner großen *Liebe* zu den Menschen. — „Und das Brot, das wir brechen“ ꝛc. „Warum sagt er nicht Mitteilung? Weil er etwas Größeres sagen und eine *innige Verbindung* ausdrücken will. Denn wir haben Gemeinschaft mit ihm, nicht nur weil wir davon genießen und daran teilnehmen, sondern auch weil wir *eins werden*. Denn wie jener Leib mit Christus vereint ist, so werden auch wir durch dieses Brot mit ihm vereint (Vergleich mit der hypostatischen Union). Warum aber fügt er bei: „das wir brechen“? Das geschieht, wie wir sehen können, bei der Eucharistie. Am Kreuze geschah dies nicht, sondern vielmehr das Gegenteil; denn es heißt: „Kein Bein an ihm wird gebrochen werden“. *Was er am Kreuze nicht litt, das leidet er beim Opfer* um deinetwillen, und er *läßt sich brechen*, um alle zu sättigen. Und weil er ferner gesagt hatte: „Teilnahme am Leibe“ und der Teilnehmende doch verschieden ist von dem, woran er teilnimmt, so hebt er auch diesen scheinbar geringen Unterschied auf. Denn nach den Worten: „Teilnahme am Leibe“ will er etwas Näheres bezeichnen und setzt hinzu: „Weil wir, obgleich viele, Ein Brot, Ein Leib sind“. Was spreche ich von Teilnahme? will er sagen, wir sind ja selbst jener Leib. Denn was ist das Brot? Christi Leib. Und was werden diejenigen, die daran teilnehmen? Christi

Leib, nicht viele Leiber, ſondern Ein Leib. Denn gleichwie das Brot, das aus vielen Körnern beſteht, eins iſt und die Körner nirgends mehr erſcheinen, obwohl ſie da ſind, aber nicht mehr ſichtbar wegen der Verbindung: ſo werden auch wir unter uns und mit Chriſto eins. Denn nicht wirſt du von einem andern Leibe genährt und jener wieder von einem andern, ſondern alle von demſelben.

Dieſe ganze Stelle iſt ſehr bemerkenswert. Sie iſt zunächſt ein klarer Beweis für die reale Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie. Einige ſcheinbare Uebertreibungen laſſen ſich leicht richtig ſtellen nach anderweitigen Ausſprüchen des hl. Kirchenlehrers. Im Beſtreben, das *κλώμενον* buchſtäblich zu interpretieren, ſcheint Chryſoſtomus dem euchariſtiſchen Leibe ein Leiden zuzuſchreiben. Dies iſt aber kein Leiden im eigentlichen Sinn; denn Chriſtus iſt mit ſeinem *verklärten Leibe* zugegen. „Der Leib, den wir alle empfangen und deſſen Blut wir alle genießen, iſt nicht etwa ein anderer, von jenem (dem wirklichen Leibe) verſchiedener, ſondern wir empfangen eben jenen Leib, der in der Höhe thront, von den Engeln angebetet wird und der lauteren Allmacht nahe ſteht“ [1]). Ähnlich ſpricht ſich Chryſoſtomus in der Nutzanwendung zu hom. 24. in I. Cor. aus; wir werden ſeine Worte weiter unten anführen. Wenn *Steitz* [2]) aus der oben citierten Stelle folgern zu dürfen glaubt, der Kommunikant empfange nicht den ganzen Leib und das ganze Blut Chriſti, ſondern er werde *nur aus* demſelben Leibe genährt und

1) hom. 3, n. 3 in Ephes. (Mf. XI, 21); cfr. hom. 2, n. 9 de statuis (Mf. II, 34); [hom. 11 in Joann. (Mf. VIII, 65)]. hom. 6 in Coloss. (n. 4), Mf. XI, 370; — unten S. 278 Anm.

2) l. c. 459.

aus demſelben Blute getränkt, ſo iſt das eine unbewieſene Vermutung. Chryſoſtomus erklärt an anderen Stellen oft genug, daß wir den Leib und das Blut Chriſti genießen, daß „in der Kirche der Reiche keinen anderen Leib empfängt und kein anderes Blut trinkt als der Arme“ [1]), daß Chriſtus ganz und gar ſich mit uns vereinigt und vermiſcht. Ganz allgemein erklärt der Heilige: Was iſt denn das Brot? Leib Chriſti. Die Präpoſition ἐκ gebraucht er nur, um anzudeuten, daß die Partikeln von der Einen geweihten Hoſtie genommen werden. Darum werden auch alle mit Chriſto und unter ſich eins, weil alle dasſelbe empfangen, nämlich den weſentlich gleichen Leib des Herrn. So wenig der Genuß der Euchariſtie bloß ein Zeichen der Inkorporation mit Chriſtus iſt, ebenſowenig dürfen wir an eine bloß phyſiſch-ſubſtanzielle (materielle) Einigung denken, ſondern wir kommunizieren, „damit wir, davon genährt, den früheren Todesleib ablegen und durch dieſe Speiſe für das ewige Leben zubereitet werden“ [2]).

Daß dem ſo iſt, erſehen wir aus der herrlichen oratoriſchen Nutzanwendung, die ſich zu einem begeiſterten Lobpreis auf den euchariſtiſchen Leib Chriſti erhebt [3]). „Wenn nun niemand es wagt, das Kleid eines Menſchen (Fürſten) ohne Achtung zu behandeln, wie dürften wir dann den Leib des allerhöchſten Gottes, dieſen reinen und makelloſen Leib, der mit jener göttlichen Natur vereinigt iſt, durch den wir Sein und Leben haben, durch den der Hölle Pforten gebrochen und die Gewölbe des Himmels eröffnet wurden, — wie dürften wir dieſen Leib

1) Hom. in illud: Nolo vos ignorare (Mf. III, 236).
2) Chrysost. hom. 24 in I. Cor.
3) l. c., Mf. X, 216 sqq.

mit ſo großem Unglimpf empfangen? .... Und wenn du ihn vor dir daliegen ſiehſt, ſo ſprich zu dir ſelber: Durch dieſen Leib bin ich nicht mehr Staub und Aſche, nicht mehr ein Gefangener, ſondern frei .... Dieſen mit Nägeln durchbohrten und gegeißelten Leib konnte der Tod nicht behalten .... Das iſt der Leib, der mit Blut bedeckt, mit der Lanze durchbohrt wurde, der für die ganze Welt zwei Heilquellen, Blut und Waſſer ausſtrömte .... Chriſtus ſtieg aus dem Grabe .... glänzend und ſtrahlend bis zum Himmel, bis zum Throne der Gottheit empor; bis dahin erhöhte er dieſen Leib. Dieſen Leib gab er uns anzufaſſen und zu genießen, was ein Beweis der innigſten Liebe iſt. Diejenigen, welche wir heiß lieben, pflegen wir oft auch zu beißen“ [1]) .... Dieſen Leib beteten die Weiſen an, als er in der Krippe lag [2]) .... Schon in dieſem Leben macht dir dieſes Geheimnis die Erde zum Himmel [3]). Oeffne alſo die Thore des Himmels und ſchau hinein, ... und du wirſt ſehen, was ich geſagt habe; denn das Herrlichſte, das dort iſt, werde ich dir auch auf Erden hier zeigen ... Denn ich zeige dir nicht Engel, nicht Erzengel, nicht den Himmel der Himmel, ſondern den Herrn des Himmels ſelber. Siehſt du alſo, wie du das Allerkoſtbarſte hier auf Erden zu erblicken vermagſt? Und du erblickſt es nicht nur, ſondern berührſt es auch; ja, du genießeſt es und gehſt, nachdem du es empfangen, nach Hauſe“.

1) Cfr. hom. 46, 3 in Joann. (Mf. VIII, 272), unten S. 277.

2) hom. 75 in Matth. (Mf. VII, 112); de b. Philogonio (Mf. I, 498).

3) Die Euchariſtie macht auch unſere Seele zum Himmel, hom. 16 in Hebr. (Mf. XII, 161).

Hier lehrt also Chrysostomus mit größter Deutlichkeit, daß in der Eucharistie derselbe Leib Christi zugegen ist, und von uns empfangen wird, der zu Bethlehem als Kind in der Krippe gelegen und von den Weisen angebetet worden ist, der am Kreuze starb, der von den Toten glorreich auferstand und jetzt verklärt im Himmel thront. Dies ist auch die Lehre der katholischen Kirche, wie sie schon von Ignatius, Justin und Irenäus ist ausgesprochen worden. Ähnlich wie bei der Menschwerdung die Gottheit Christi sich mit der Menschheit verband, vereinigt sich der Gottmensch in der hl. Eucharistie mit unserem Leib und mit unserer Seele und durchdringt unser ganzes Wesen, und so ist „dieses hl. Mahl die Kraft (Sehne) unserer Seele, das Band unseres Geistes, der Grund unseres Vertrauens, unsere Hoffnung, unser Heil, unser Licht und Leben“ [1]).

Von sehr großer Wichtigkeit für unsere Frage sind noch besonders diejenigen Homilien über das Johannesevangelium, in denen Chrysostomus über die Verheißungsworte handelt. Er zeigt sich hier nicht nur als scharfsinnigen Exegeten, sondern auch als gründlichen Dogmatiker. Ganz bestimmt unterscheidet er im 6. Kapitel des Johannesevangeliums zwei Teile der Verheißungsrede [2]). („Ich bin das Brot des Lebens“). „Er will zu den Geheimnissen übergehen. Zuerst spricht er von seiner Gottheit. „Ich bin das Brot des Lebens“. Hier ist nicht von seinem Leibe die Rede; denn von diesem sagt er gegen das Ende hin: „Das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch“, vielmehr ist hier von seiner Gottheit die Rede. Jenes ist durch den Gott Logos Brot, gleichwie

1) hom. 24 in I. Cor. (Mf. X, 218).

2) Cfr. Schanz, Kommentar zum Johannesev. S. 284 ff.

dieſes Brot durch die Herabkunft des hl. Geiſtes himmliſches Brot wird“ [1]). — In der Erklärung zu Joh. 6, 51a läßt er es unentſchieden, ob mit den Worten: „Wer von dieſem Brote ißt, der wird leben in Ewigkeit“, die Lehre Jeſu und der Glaube an ihn oder ſein Leib gemeint ſei („denn beides kräftigt die Seele“). Von Vers 51b an bezieht der Heilige die Worte Jeſu ausſchließlich auf die hl. Euchariſtie. Er fragt zunächſt, ob damals überhaupt der geeignete Zeitpunkt für die Verheißung des Abendmahls geweſen ſei, und er bejaht dieſe Frage. Chriſtus wollte ja die Juden von der leiblichen und vergänglichen Speiſe, die er ihnen vorher gereicht hatte, und von der wunderbaren Himmelsſpeiſe, dem Manna des A. B., ablenken und ihren Sinn hinrichten auf eine andere, noch viel wunderbarere geiſtige Speiſe, das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen iſt, ſein eigenes Fleiſch und Blut. Die Juden hätten deshalb an ſeinen Worten ſich nicht ſtoßen ſollen, ſie hätten vielmehr fragen und abwarten ſollen. Ihr ſelbſtverſchuldeter Unverſtand, nicht etwa aber eine unklare Ausdrucksweiſe Jeſu, war der Grund des Ärgerniſſes. Sobald die Frage nach dem „Wie“ erhoben wird, taucht auch der Unglaube auf [2]). Durch das Wunder der Brotvermehrung wollte Chriſtus den Glauben der Juden an ſeine Gottheit ſtärken und ſeiner Rede über die Euchariſtie Glauben verſchaffen [3]). Die Juden hätten alſo die Verheißungsworte gut verſtehen können, wenn ſie gewollt oder beſcheiden ſich von

1) hom. 45 in Joann. (Mſ. VIII, 263 sq.)

2) Den gleichen Gedanken hat Auguſtinus in Ps. 33, s. 1, cfr. Schanz, Qu.-Schr. 1896, S. 100.

3) hom. 46 in Joann. (Mſ. VIII, 270 sq.)

Christus nähere Aufklärung erbeten hätten. Doch sie wiesen dieselbe ohne weiteres ab. — Der zweifelvollen und ungläubigen Frage der Juden gegenüber betont Jesus, daß der Genuß seines Leibes und Blutes „nicht bloß nicht unmöglich, sondern sogar notwendig und unentbehrlich sei“ [1]). „Denn mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank“. „Was heißt das Gesagte? Entweder will er sagen, daß nur dies eine wahre Speise sei, welche die Seele kräftigt, oder er will sie zum Glauben an das früher Gesagte bereden, damit sie seine Worte nicht für Bild und Gleichnis hielten, sondern erkännten, man müsse durchaus seinen Leib essen. Darnach sagt er: „Wer mein Fleisch ißt, der bleibt in mir“, um klar zu machen, daß derselbe mit ihm verbunden werde“. Damit ist eine symbolische Auslegung der Worte Christi direkt abgelehnt und die wörtliche Auffassung gefordert. Zugleich ist die hl. Eucharistie als eine Seelenspeise charakterisiert, was noch deutlicher aus dem Folgenden erhellt. „Er (Christus) will sagen: Gleichwie der Vater lebendig ist, so lebe auch ich, und wer mich ißt, der wird durch mich leben. „Leben“ sagt er hier nicht schlechthin, sondern er meint damit ein verherrlichtes Leben. Daß dieses nicht von einem Leben schlechthin, sondern von jenem verherrlichten und unaussprechlichen gesagt sei, geht auch daraus hervor, daß alle Ungläubigen und Uneingeweihten leben, obwohl sie von jenem Fleische nicht essen .... Er will sagen: Wer mein Fleisch ißt, wird nach dem Tode nicht zu Grunde gehen und nicht gestraft werden“. Wir haben hier also mehrere Wirkungen der

1) hom. 47 in Joann. (Mf. VIII, 275 sq.

hl. Kommunion: Vereinigung mit Chriſtus, Nahrung und Kräftigung der Seele, Unterpfand und Vorbereitung für eine glorreiche Auferſtehung und für die ewige Seligkeit. Daraus folgt: die Euchariſtie vermittelt nicht einen bloß körperlichen Genuß, ſondern zugleich und vorzüglich einen ſeeliſchen und geiſtigen; ſie iſt aber auch nicht eine leere Zeremonie oder Beſtätigung der Inkorporation mit Chriſtus, ſondern eine weſenhafte Verbindung mit dem Gottmenſchen.

Das hellſte Licht auf die Lehre des Chryſoſtomus über die Art und Weiſe der realen Präſenz wirft ſeine Erklärung zu Joh. 6, 3[1]): „Der Geiſt iſt es, der lebendig macht, das Fleiſch nützet nichts". „Chriſtus will ſagen: Das, was ich von mir geſagt, muß man geiſtig verſtehen, denn wer es fleiſchlich nimmt, hat keinen Gewinn und keinen Nutzen davon. Fleiſchlich war es, als ſie Zweifel darüber erhoben, wie er vom Himmel herabgekommen, als ſie ihn für Joſephs Sohn hielten, als ſie ſprachen: „Wie kann dieſer uns ſein Fleiſch zu eſſen geben?" Das alles war fleiſchlich gedacht, da ſie es doch myſtiſch und geiſtig hätten verſtehen ſollen[2]). Doch woher, ſagt man, konnten ſie denken, was es heiße, ſein Fleiſch eſſen? Sie hätten den geeigneten Zeitpunkt abwarten, hätten fragen und nicht fortgehen ſollen". — „Die Worte, welche ich zu euch geredet habe, ſind Geiſt und Leben", d. h. ſind göttlich und geiſtig, haben nichts Fleiſchliches an ſich, ſind nicht natürlich zu ver-

1) Mſ. l. c. 277 sq.

2) Cf. Augustin. in Ps. 98, 5: Sacramentum aliquod vobis commendatur, spiritualiter intellectum vivificabit vos (Schanz, Qu.-Schr. 1896, S. 92).

ſtehen; ſie ſind frei von allem derartigen Zwang, unterliegen nicht weltlichen Geſetzen und haben einen ganz anderen Sinn. Wie alſo das Wort „Geiſt“ hier ſo viel heißt als „geiſtig“, ſo bedeutet das Wort „Fleiſch“ hier nicht „fleiſchlich“, ſondern „fleiſchlich auffaſſen“, ſo daß er hiemit auf ſie hindeutete, weil ſie immer nach Fleiſchlichem ſich ſehnten, da ſie doch Geiſtiges hätten verlangen ſollen. Wenn jemand es demnach fleiſchlich nimmt, ſo hat er keinen Gewinn davon. Aber wie? Bedeutet „Fleiſch“ denn nicht ſein Fleiſch? Gewiß! (d. h. bedeutet es ſein Fleiſch). Wie konnte er aber dann ſagen: „Das Fleiſch nützet nichts?“ Das ſagt er nicht von ſeinem Fleiſche — das ſei ferne! —, ſondern von denen, die ſeine Worte fleiſchlich nehmen. Was heißt aber fleiſchlich denken? Es heißt: bloß auf das vor Augen Liegende ſehen und ſich keine höheren Vorſtellungen machen. Dies bedeutet „fleiſchlich“. Das Sichtbare muß man nicht alſo beurteilen, vielmehr alle Geheimniſſe mit den inneren Augen ſchauen; denn das heißt „geiſtig“. Wenn aber derjenige, der ſein Fleiſch nicht ißt und ſein Blut nicht trinkt, das Leben nicht in ſich hat, wie ſoll denn das Fleiſch, ohne welches man nicht leben kann, keinen Nutzen bringen? Siehſt du, daß der Satz: „Das Fleiſch nützet nichts“, nicht von ſeinem Fleiſche, ſondern von der fleiſchlichen Auffaſſung zu verſtehen iſt?“ — Endlich bemerkt der Heilige zu dem Bekenntniſſe des hl. Petrus: „Du haſt Worte des ewigen Lebens“: „Jene (die Juden) hörten menſchlich und nach menſchlichen Begriffen, dieſe (die Apoſtel) aber geiſtig und alles im Lichte des Glaubens. Darum ſagt auch Chriſtus: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, ſind Geiſt“, d. h.: Glaubet

nicht, daß meine Worte der Abfolge der Dinge und der Notwendigkeit des natürlichen Geſchehens unterworfen ſeien; das iſt bei geiſtigen Dingen nicht der Fall, dieſe ſind irdiſchen Geſetzen nicht unterworfen“ [1]).

Nehmen wir noch hinzu die moraliſche Anwendung am Schluſſe von Hom. 46 [2]), dann haben wir eine ziemlich vollſtändige Skizze der Lehre des hl. Chryſoſtomus über die Art und Weiſe der realen Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie gegeben: „Jene (die Juden) haben aus dieſen Reden keinen Nutzen gezogen, wir aber genießen in Wirklichkeit die Liebesgabe. Darum müſſen wir unterſuchen, was dieſes geheimnisvolle Wunder iſt, weshalb es uns gegeben wird und welchen Nutzen es gewährt. Wir ſind Ein Leib, heißt es, Glieder von ſeinem Fleiſche und Gebein — dieſe Worte ſollen die Eingeweihten glauben —, ſo daß wir uns nicht bloß in Liebe, ſondern auch in der That mit ſeinem Fleiſche vereinigen. Dies geſchieht mittelſt der Speiſe, die er uns gegeben hat, um uns zu zeigen, welche Liebe er zu uns trägt. Darum vereinigt er ſich mit uns, vermiſcht ſeinen Leib mit uns, damit wir eins ſeien, wie der Leib mit dem Haupte zuſammenhängt [3]). Eine ſolche Vereinigung iſt ein Zeichen inniger Liebe. Dies andeutend, ſagte Job (31, 31) von ſeinen Hausgenoſſen, er ſei von ihnen ſo ſehr geliebt

1) Mf. l. c. 280. —

2) Mf. l. c. 272 sq. cfr. Augustin., tract. in Joann. 102, n. 4.

3) Cfr. hom. 16 in Hebr. n. 2 (Mf. XII, 160): Die hl. Euchariſtie (das Blut Chriſti) iſt „ein ſprudelnder Quell in unſeren Seelen“ und bewirkt eine „geiſtige Reinigung“, nicht eine körperliche, wie das Opferblut im A. Bd. . . „Mit dem Weſen der Seele miſcht ſich das Blut und macht ſie ſtark und rein und führt ſie zu einer unerreichbaren Schönheit“.

worden, daß sie sich mit seinem Fleische zu vereinigen gewünscht hätten; denn jene sprachen, um ihre große Liebe auszudrücken: „Wer giebt uns von seinem Fleische, um satt zu werden?“ Darum that Christus eben dies, um uns zu größerer Liebe anzuregen, zeigte seine Liebe zu uns, gab den nach ihm Verlangenden sich nicht bloß zu sehen, sondern zu berühren und zu essen, mit den Zähnen an seinem Fleische zu haften, sich damit zu vereinigen und dadurch alles Verlangen zu stillen“. — Dann rühmt er mit beredten Worten den Wert und die Wirkungen des kostbaren Blutes Christi in der hl. Eucharistie.

Der Vollständigkeit wegen wollen wir hier noch einige andere Stellen anführen, die ebenfalls für die reale Präsenz sprechen. Dies gilt hauptsächlich von jenen, in denen der Heilige die Eucharistie als den geopferten Christus bezeichnet, der auf dem Altare liegt. So z. B. de sacerdotio III, 4: „Wenn du siehst, wie der Herr als Schlachtopfer auf dem Altare liegt, der Priester vor dem Opfer steht und betet, und wie alle gerötet erscheinen von jenem kostbaren Blute, glaubst du dann noch unter Menschen zu sein und auf der Erde zu weilen? .... O Güte des menschenfreundlichen Gottes! Der oben beim Vater sitzt, wird in diesem Augenblick greifbar von aller Händen gefaßt und bietet sich selbst denjenigen dar, die ihn umfassen und annehmen wollen; das thun aber alle mit den Augen des Glaubens“ [2]). — „Darum wollen wir den Saum seines Kleides berühren oder vielmehr,

1) Den gleichen Gedanken s. hom. 24 in I. Kor., oben S. 20.

2) Mf. I, 382. — Cfr. ibid. III, 5 (p. 383): Der Priester am Altare „darf sich jener seligen und unsterblichen Natur nähern“ (verklärter Christus in der Euchar.).

wenn wir guten Willen haben, laßt uns ihn ganz nehmen; denn ſein Leib liegt jetzt vor uns, nicht ſein Kleid nur, ſondern ſein Leib, und zwar nicht darum liegt er da, daß wir ihn bloß berühren, ſondern daß wir eſſen und ſatt werden“ [1]). — „Sein heiligſtes Fleiſch gab er uns zur Speiſe, ſich ſelbſt ſtellt er uns als Opfer dar“. Auf dem Altare liegt „das Lamm, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, das allgemeine Sühnopfer der ganzen Welt“ [2]).

Oftmals weiſt der hl. Chryſoſtomus darauf hin, daß im euchariſtiſchen Opfer die vorbildlichen Opfer des A. B. ihre Erfüllung und Vollendung erhalten haben [3]), daß Chriſtus das wahre Oſterlamm ſei [4]), daß wir ſtatt des Manna den Leib Chriſti, ſtatt des Waſſers aus dem Felſen das Blut aus der Seite des Herrn erhalten [5]). Auch die Weisſagung des Malachias iſt durch die Einſetzung und Feier des hl. Meßopfers erfüllt [6]). Chriſtus iſt der wahre Hoheprieſter nach der Ordnung Melchiſedechs, indem er ſein eigenes Fleiſch als unblutiges Opfer darbringt [7]).

Endlich möge auch noch die viel citierte Stelle aus hom. 9 de poenitentia [8]) hier angeführt werden. Zwar

---

1) Hom. 50 in Matth. (Mf. VII, 516).

2) Hom. 41 in I. Cor. (Mf. X, 393).

3) Cfr. Hom. 12 in Matth. (Mf. VII, 164); hom. 27 in I. Cor. (Mf. X, 247); hom. 34 in I. Cor. (Mf. X, 312); adv. Jud. or. I, IV, VII (Mf. I).

4) Hom. in coemet. et crucem (Mf. II, 401); hom. 23 (2), in Ephes. (Mf. XI, 176); hom. 82 in Matth. (oben S. 261).

5) Hom. 11 in II. Cor. (Mf. X, 515); in Psalm. 46 (Mf. V, 189).

6) Adv. Jud. V., Mf. I, 647.

7) Oratio VII adv. Judaeos Mf. I, 668; in Genes. hom. 35, Mf. IV, 357; in Psalm. 109, n. 5, Mf. V, 262.

8) Mf. II, 349 sq.

wurde die genannte Homilie von einzelnen als unecht oder wenigstens als zweifelhaft echt bezeichnet; doch sind ihre Gedanken ganz diejenigen des hl. Chrysostomus, besonders in den Stellen, die von der Eucharistie handeln. Nachdem der Heilige vom Konsekrations- und Opferakt in der hl. Messe gesprochen hat, fährt er fort: „Schaue das (was vor dir liegt) nicht als Brot an und wähne nicht, daß es Wein sei; denn diese Speise geht nicht, wie die andern, den gewöhnlichen Gang [1]), — das sei ferne, denke das nicht! — sondern wie das Wachs am Feuer von seiner Substanz nichts verliert und nichts gewinnt, so denke, daß in gleicher Weise die Geheimnisse durch die Substanz unseres Leibes verzehrt werden. Deshalb sollt ihr auch, wenn ihr hinzutretet, nicht wähnen, wie von einem Menschen den göttlichen Leib zu empfangen, sondern wie eine glühende Kohle mit der Zange (eines) der Seraphim selbst, wie Isaias es sah [2]), so sollet ihr an dem göttlichen Leib teilzunehmen euch vorstellen, und das hl. Blut sollen wir trinken, als hafteten wir mit unseren Lippen an der göttlichen und unentweihten Seite [3])."

Fassen wir das Resultat der bisherigen Ausführungen zusammen, so lassen sich folgende Sätze als die

---

1) Origenes (in Matth. tom. 11, 14) sagt, daß das konsekrierte Brot, insofern es Materie ist, in den Magen komme und ausgeschieden werde (cfr. Schanz, Sakramentenlehre, S. 337 f.).

2) Cfr. Hom. in Seraphim (Vidi Dominum sive de Ozia), n. 3, Mf. VI, 141. — Die gleiche Bezeichnung der Eucharistie hat s. Ephraem.

3) Cfr. hom. 85 in Matth. (Mf. VIII, 507): „Nahe dich dem schauerlichen Kelche, als tränkest du aus der Seite selbst".

Lehre des hl. Chryſoſtomus über die reale Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie aufſtellen:

1) Jeſus Chriſtus hat das altteſtamentliche Oſterlamm und überhaupt die altteſtamentlichen Opfer abgeſchafft und an deren Stelle ein Opfer geſetzt, in dem er ſelber Opferprieſter und Opferlamm iſt und in welchem er ſich uns zur Speiſe giebt. Der hiſtoriſche Chriſtus liegt als Schlachtopfer auf unſeren Altären und wird von uns wahrhaft in der Euchariſtie genoſſen.

2) Der Leib Chriſti im allerhl. Altarsſakramente iſt ſeinem Weſen nach identiſch mit demjenigen Leibe, den Chriſtus während ſeines Erdenwandels gehabt hat und der jetzt verklärt zur Rechten des Vaters thront. Chryſoſtomus betont dieſe Wahrheit oftmals und nachdrücklich.

3) In der hl. Kommunion genießen wir Chriſtum mit ſeinem ganzen Weſen. Nicht bloß durch den Glauben, ſondern wirklich, nicht bloß in Liebe, ſondern in der That verbindet und vereinigt ſich Chriſtus aufs innigſte mit uns; wir werden Ein Leib mit ihm. Dieſe Vereinigung vollzieht ſich zunächſt durch das Medium unſeres Körpers (die Elemente, d. h. die Accidenzien der Euchariſtie werden durch unſeren Körper abſorbiert wie Wachs durch Feuer); allein die Euchariſtie iſt darum nicht eine Nahrung für unſeren Leib, ſondern eine wahre Seelenſpeiſe, die unſere Seele nährt und heiligt, kräftigt und erfriſcht; ſie macht uns zu geiſtigen Menſchen und bereitet uns vor zu einem verklärten Leben im Jenſeits. Wenn manche es auffallend oder unpaſſend finden wollen, daß der hl. Kirchenlehrer hier das körperlich-ſinnliche Moment zu ſehr betone, ſo iſt zu bedenken, daß auch andere Väter öfter ſolche realiſtiſch klingende Ausdrücke

gebrauchen, weil sie nicht leicht andere Worte fanden, um jene innige Verbindung auszudrücken, die durch den Genuß der Eucharistie zwischen Christus und dem Kommunikanten sich vollzieht. Chrysostomus liebt es überhaupt, Übersinnliches durch Sinnliches zu veranschaulichen.

Die innige sakramentale Vereinigung Christi mit uns ist ein Ausfluß und ein Beweis seiner unermeßlichen Liebe zu uns. Liebe strebt nach möglichst enger Vereinigung. Zugleich ist die hl. Eucharistie ein Sinnbild jener Einigkeit, die alle umfangen soll, welche daran teilnehmen, zugleich aber auch die eindringlichste Mahnung und das wirksamste Mittel dazu; cfr. de proditione Judae II. 6 (Mf. II, 395).

Wer unwürdig die hl. Eucharistie empfängt, der begeht ein schweres Verbrechen an Christus, der wird ein Christusmörder, ähnlich wie die Juden, als sie Jesum kreuzigten.

4) Als Vertreter der antiochenischen Exegetenschule und in seinem Bestreben, die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie zu betonen und dem Verständnis der Zuhörer nahe zu bringen, verwendet Chrysostomus einige Prädikate vom eucharistischen Leibe Christi, die sich zunächst nur auf die äußeren Gestalten (des Brotes) beziehen können, z. B. der Leib Christi werde gebrochen, mit den Zähnen zermalmt [1]). Allein eine Vergleichung mit anderen Stellen zeigt, daß der Heilige damit nicht eine eigentliche Leidensfähigkeit des Leibes Christi in der Eucharistie behaupten wollte; es ist ja der verklärte Leib Christi (cfr. besonders hom. 3. in Eph. Mf. XI, 21).

1) Cfr. Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit, 1. Aufl., S. 1001 f.

Er iſt ſoweit entfernt, einer roh-ſinnlichen Auffaſſung das Wort zu reden, daß er (zumal in ſeinem Kommentar zum Johannesev.) ein geiſtiges und myſtiſches Verſtändnis für das hl. Geheimnis verlangt, auf den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen Chriſti Wort und zwiſchen unſerer Vernunft- und Sinneserkenntnis hinweiſt, ja ſogar nicht undeutlich zwiſchen Subſtanz und Accidenz unterſcheidet. Daß aber andrerſeits der „Realiſt" Chryſoſtomus die ſymboliſche Auffaſſung abweiſt, iſt nach Obigem zwar ſelbſtverſtändlich, aber immerhin doch ſehr bemerkenswert. Er gebraucht von der Euchariſtie nie die Bezeichnung *τύπος*, *ἀντίτυπος*. Einmal (hom. 86. in Joan., Mk. VIII, 518) nennt er ſie (und die übrigen Sakramente?) *σύμβολα τῆς σωτηρίας*. Uebrigens darf bei Behandlung dieſer Frage nicht überſehen werden, daß dem hl. Chryſoſtomus unſere ausgebildete dogmatiſche Terminologie nicht zur Verfügung ſtand und daß er überhaupt zunächſt nicht als Dogmatiker, ſondern als Homilet und Exeget redet.

5) Ein beſonderer Nachweis, inwiefern die Lehre des hl. Chryſoſtomus über die Euchariſtie mit der Lehre der früheren Väter im Einklang ſteht, würde über den Rahmen dieſer Abhandlung hinausgehen. Direkte Anklänge an die Ausdrucksweiſe anderer Väter, beſonders auch der Alexandriner, finden ſich bei ihm häufig. Die Annahme aber, daß in einer ſo wichtigen Lehre, die mit dem ganzen kirchlich-liturgiſchen Leben aufs engſte verknüpft war, in einem Zeitraum von 50—60 Jahren oder gar durch einen einzigen, wenn auch noch ſo bedeutenden Mann eine weſentliche Aenderung hätte herbeigeführt werden können [1]), iſt eine durchaus willkürliche und unbewieſene.

1) Steitz, l. c. X, 402 und 463.

II. Es bleibt uns noch zur Untersuchung übrig die wichtige Frage: Wie kommt die reale Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie zu stande? Diese Frage ist eigentlich im bisherigen schon zum größten Teil beantwortet. Wenn nämlich in der Eucharistie Christus wirklich und wesentlich gegenwärtig ist, wenn wir ihn dort berühren, opfern, genießen, wenn man die auf dem Altare liegenden Opfergaben nicht nach dem äußeren Scheine, sondern mit den Augen des Glaubens betrachten soll, so muß mit den Elementen von Brot und Wein eine solche Veränderung vor sich gegangen sein, daß dieselben mit Recht und in Wahrheit Leib und Blut Christi genannt werden können. Damit verträgt sich nicht die sog. symbolische und dynamische Auffassung der Reformatoren, wie selbst Steitz und Harnack zugeben [1]). Ebensowenig kann Chrysostomus für die Impanationstheorie angerufen werden; denn falls auch der Brief an Cäsarius [2]) echt wäre, müßte die zu Gunsten der genannten Theorie sprechende Stelle nach den vielen anderen und ganz klar lautenden Aussprüchen des Heiligen interpretiert werden. [3])

Die katholische Kirche nennt die Veränderung, die mit den eucharistischen Elementen vor sich geht, Transsubstantiation. Damit will die Kirche sagen: die Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brot und Wein kommt zu stande durch die Verwandlung des ganzen Wesens des Brotes und Weines in den Leib und das

1) Steitz, l. c. X, 401, 404; Harnack, l. c., 436 f. (cfr. 431, A. 1).
2) Montfaucon, III, 742 sqq.
3) Schwane, D. G. (1. Aufl.) II, 1007 A.

Blut Chriſti. [1]) Dieſe Lehre nun iſt deutlich ausgeſprochen bei Chryſoſtomus. Allerdings hat er noch nicht die Bezeichnung *μετουσίωσις*. Dieſer techniſche Ausdruck wurde, wie der entſprechende im Abendland, transsubstantiatio, in die Dogmatik der morgenländiſchen Kirche erſt ſpäter aufgenommen und auch bei den Unionsverhandlungen von den Griechen als der paſſendſte bezeichnet. Nun aber behaupten Steitz [2]) und Kattenbuſch [3]), mit dem Begriff der *μετουσίωσις* ſei auch der Inhalt der abendländiſchen Lehre in die griechiſche Kirche eingeführt und trotz des Schismas behauptet worden. Klingt dieſe Behauptung ſchon an und für ſich ſehr unwahrſcheinlich — denn wie hätten die ſonſt ſo zäh an ihrer Anſicht hängenden Griechen der Union zu Liebe in einem ſo wichtigen Punkte ihre Lehre gänzlich verändern können? — ſo wird die folgende Ausführung zeigen, daß ſowohl die morgenländiſche als auch die abendländiſche Kirche mit vollem Recht auf Skt. Chryſoſtomus als einen der beredteſten Zeugen für die Lehre von der Weſensverwandlung ſich beruft.

Um die Veränderung, die durch die Konſekration an den Elementen von Brot und Wein ſich vollzieht, zu bezeichnen, gebraucht Chryſoſtomus in ſeinen Schriften zwei Ausdrücke, nämlich *μεταῤῥυθμίζειν* und *μετασκευάζειν*. (In der nach ihm benannten Liturgie, die aber ſicherlich nicht in allen Teilen von ihm herrührt, findet ſich noch die Bezeichnung: *μεταβάλλειν*, in der Epikleſe). Dieſe

1) Cfr. Franzelin, de ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio (Romae 1868), pag. 171 sqq.

2) l. c. IX, 411.

3) Konfeſſionskunde S. 417.

Worte nun bezeichnen sicherlich eine Veränderung. Es fragt sich aber: Ist diese Veränderung bei der Eucharistie eine bloß accidentale (transformatio accidentalis) [1]) oder eine substantielle (transformatio substantialis sive transsubstantiatio)? Steitz will bei Chrysostomus nur die erstere Art der Veränderung gefunden haben [2]).

Von großer Wichtigkeit in dieser Frage sind die beiden Homilien de proditione Judae, die oft wörtlich mit einander übereinstimmen. In beiden findet sich der Ausdruck *μεταῤῥυθμίζειν*. In der zweiten Homilie, am Gründonnerstag gehalten, erzählt Chrysostomus zunächst die Einsetzung der hl. Eucharistie nach dem Bericht des Evangelisten und sagt dann, daß Judas das Blut getrunken habe, das er um dreißig Silberlinge verkauft; auch die geheimnisvolle Speise habe er genossen. Da für die anwesenden Gläubigen die Zeit gekommen ist, zu diesem schauervollen Tische hinzutreten, mögen alle mit reinem Gewissen dies thun, nicht mit Judassinn. Nun fährt Chrysostomus fort: „Auch jetzt ist wieder Christus gegenwärtig und bereitet das Mahl. Denn nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß das Vorliegende (die auf dem Altare liegenden Opfergaben) der Leib und das Blut Christi wird. Nur als Stellvertreter (Christi) steht der Priester dort und bringt flehentliches Gebet dar; die Gnade und die Macht aber, die alles wirkt, ist des Herrn. „Das ist mein Leib", spricht er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende. Und wie jenes Wort: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde" zunächst nur ein Wort war, aber zur That wurde, indem es die

1) Franzelin, l. c., p. 176.
2) l. c. IX, 416 und X, 452 ff.

menſchliche Natur zur Erzeugung von Kindern befähigte, ſo wird auch jenes Wort (Chriſti), das geſprochen wird, immerdar die Gnade vermehren in denjenigen, die würdig (an dem hl. Mahle) teilnehmen". In etwas erweiterter Form iſt derſelbe Gedanke ausgeſprochen in der hom. I. de proditione Judae. — Nehmen wir hier zum Ausgangspunkt das Wort *μεταῤῥυθμίζειν*. Es iſt entlehnt aus dem Sprachgebrauche der Muſik und bedeutet urſprünglich = umſtimmen, in eine andere Takt- und Tonart ſetzen; in übertragener Bedeutung iſt es = in eine andere Ordnung bringen, umwandeln. Welcher Art dieſe Umwandlung bei der Euchariſtie durch die Konſekrationsworte ſei, darüber giebt die Grundbedeutung des Wortes allerdings keinen deutlichen Aufſchluß, um ſo deutlicher aber erhellt dies aus dem Zuſammenhang. Die auf dem Altare liegenden Opfergaben, Brot und Wein, werden der Leib und das Blut Chriſti, und zwar durch die Einſetzungsworte, die der Prieſter als Stellvertreter Chriſti und in Chriſti Namen ſpricht. Wenn das „Vorliegende" nach der Konſekration in Wahrheit Chriſti Leib genannt wird und Chriſti Leib iſt, ſo muß eben durch den mit den Worten des Herrn vollzogenen Konſekrationsakt eine Weſensverwandlung geſchehen ſein. Um das Wunderbare und Unbegreifliche dieſes Vorgangs dem Verſtande näher zu bringen, führt der hl. Chryſoſtomus das Analogon von der ſchöpferiſchen Kraft in der Zeugung an. Die Konſekration iſt ein von Chriſtus durch ſeinen Stellvertreter, den Prieſter, vollzogener ſchöpferiſcher Akt, der aus Brot und Wein den Leib und das Blut Chriſti ſchafft. Bemerkenswert iſt auch, daß durch die Worte: „Das iſt mein Leib" das Opfer „vollendet" wird

(*θυσία ἀπηρτισμένη ἐργάζεται*, hom. I. de prod. Judae). Das Opferlamm aber, das auf dem geheimnisvollen Tische liegt, ist Christus selbst (hom. II, n. 4 u. 6.). Diese Stelle des hl. Chrysostomus war es denn auch, auf die sich die Lateiner wie die Griechen beriefen zum Beweise, daß die Transsubstantiation nicht erst durch die Epikleſe, sondern durch die Wiederholung der Einsetzungsworte bewirkt werde [1]).

Die zweite der oben genannten Bezeichnungen für den Konsekrationsakt wird von Chrysostomus gebraucht in der Nutzanwendung der hom. 82. in Matth. (n. 5) [2]): „Das, was vor uns liegt, ist nicht das Werk einer menschlichen Macht, denn derjenige, der dies an jenem Abendmahle that, dieser bewirkt es auch jetzt. Wir haben die Stelle von Dienern; derjenige aber, der es heiligt und verwandelt, ist er selbst.... „Mit meinen Jüngern", sagt er, „halte ich Ostermahl". Dieses ist jener nämliche Tisch und er steht hinter jenem nicht zurück; denn es ist nicht so, als ob an jenem Christus, an diesem ein Mensch seine Schöpferkraft erweise; vielmehr wirkt an beiden derselbe", sc. Christus. Auch das *μετασκευάζω* bildet keinen bestimmten Anhaltspunkt für die nähere Bestimmung der Verwandlung. Es bedeutet nämlich: anders einrichten, umkleiden (von *τὸ σκεῦος*, Gerät, Rüstung, Kleidung, Ausstattung). Das Endziel (der terminus ad quem) der Verwandlung ist von Chrysostomus in der nämlichen Homilie kurz vorher klar bezeichnet; es ist der reale Leib und das reale Blut Christi [3]). Also kann dies

1) Franzelin, l. c., p. 72. — Kirchenlexikon, s. v.: Epikleſe, IV, 687 f.; — Thalhofer, Liturgik, II, 234. 2) Mf. VII, 789.
3) ſ. oben S. 261 ff. (hom. 82 in Matth. n. 4 et 5).

nur eine Weſensverwandlung ſein; und dieſe wird bewirkt durch den Diener Chriſti. Die Verwandlung iſt ein Werk der ſchöpferiſchen Allmacht (*δημιουργεῖ*) Jeſu Chriſti.

Ganz treffend und ſchön iſt die Lehre vom ſtellvertretenden Amte des Prieſters ausgeſprochen in hom. 2 in II. Timoth. n. 4 [1]). Hier führt Chryſoſtomus aus, wie die Gültigkeit und Wirkſamkeit der liturgiſchen Handlungen des Prieſters nicht von der Würdigkeit desſelben abhängig ſein könne [2]), weil ja nicht eigentlich der Prieſter, ſondern vielmehr Gott durch ihn wirkt. „Die Hauptſache wirkt Gott, der Prieſter vollzieht bloß die ſymboliſche Handlung" (*σύμβολον*). Dieſen Gedanken wendet er auf das hl. Opfer an: „Ich will etwas Sonderbares ſagen.... Was iſt denn dieſes? Das Opfer (*προσφορά*) iſt dasſelbe, ob es nun der nächſte Beſte darbringt oder Paulus oder Petrus; es iſt das nämliche, das Chriſtus ſeinen Jüngern übergeben hat und das jetzt die Prieſter darbringen. Dieſes letztere iſt nicht geringer als das andere, weil ja auch dieſes nicht Menſchen konſekrieren (*ἁγιάζουσι*), ſondern der nämliche, der auch jenes konſekriert hat. Gleich wie nämlich die Worte, die aus Gottes Mund gekommen, dieſelben ſind, welche der Prieſter heute ſpricht, ſo iſt auch das Opfer dasſelbe und die Taufe, die er eingeſetzt hat. So beruht alles auf dem Glauben. Auf den Hauptmann Kornelius flog der hl. Geiſt ſofort hernieder, weil er zuvor das Seinige gethan und den Glauben mitgebracht hatte. In dem einen wie in dem anderen Falle (d. h. beim letzten Abendmahle wie

1) Mſ. XI, 671; cfr. oben.
2) Cfr. hom. 8, n. 1 in I. Cor.

bei dem hl. Opfer, das jetzt gefeiert wird), haben wir also den Leib Christi. Wer aber glaubt, daß das heutige (Opfer) geringer sei als das frühere, der weiß nicht, daß Christus auch heute noch gegenwärtig ist und auch heute noch wirkt" (*πάρεστι — ἐνεργεῖ*).

Aehnlich heißt es hom. 27. in I. Cor., n. 4 [1]): „Jenes Mahl (das Abendmahl Christi mit seinen Jüngern) hat vor dem späteren nichts voraus; denn heute noch wie damals ist es derselbe, der alles wirkt und giebt" [2]).

Hieher gehört auch noch hom. 50. in Matth. n. 3 [3]): „Glaubet, daß jenes Gastmahl stattfindet, bei welchem er selbst zu Tische saß; denn unser Mahl ist von jenem gar nicht verschieden. Denn nicht bereitet (*ἐργάζεται*) unser Mahl ein Mensch, jenes er selbst, vielmehr bereitet unseres und jenes er selbst. Wenn du also den Priester dir (den Leib Christi) reichen siehst, so glaube nicht, daß daß der Priester dies thue, glaube vielmehr Christum seine Hand ausstrecken zu sehen".

Durch alle diese Stellen zieht sich der Hauptgedanke: Christus ist es, der eigentlich konsekriert; der Priester ist nur der Stellvertreter (Diener) Christi. Die nämliche Anschauung finden wir auch bei Cyrill v. Jerus. und Ephräm [4]); ja sogar bei Justin (apol. I, n. 66) und Irenäus (l. IV. c. 33, n. 2. l. V. c. 2. n. 3) ist sie schon angedeutet [5]). Wie die Thätigkeit Christi bei der Einsetzung der Eucharistie ein Ausfluß der göttlichen Allmacht war und in

1) Mf. X, 246.
2) Cfr. auch oben.
3) Mf. VII, 517.
4) Cfr. Steitz, l. c. X, S. 453.
5) Franzelin, l. c. p. 72.

unfehlbarer Weiſe das bewirkte, was er über die Elemente von Brot und Wein ſprach, ſo bringt auch die Thätigkeit des Prieſters durch die Worte, die er im Namen Chriſti ſpricht, den Leib und das Blut Chriſti hervor. (Dies bezeichnet Chryſoſtomus, außer den oben angeführten zwei Begriffen, mit den Worten: *ἁγιάζειν, ἐργάζεσθαι, ἐνεργεῖν, δημιουργεῖν*).

Der hl. Chryſoſtomus ſchreibt alſo den vom Prieſter als dem Stellvertreter Chriſti geſprochenen Einſetzungsworten die Kraft der Weſensverwandlung zu. Nun aber betont er an mehreren Stellen die Epikleſe; in der ſeinen Namen tragenden Liturgie haben wir ſogar eine Formel für dieſelbe, welche die konſekratoriſche Kraft den Einſetzungsworten ganz abzuſprechen ſcheint. Wie urteilt der hl. Chryſoſtomus in ſeinen Schriften über die Epikleſe?

Bekannt iſt die Stelle de sacerd. lib. III, cap. 4 [1]). Der Heilige will die hohe Würde des vom Paraklet ſelber geſtifteten Prieſtertums ſchildern. Zu dieſem Zwecke hebt er aus der Feier der Liturgie zwei Momente hervor. Zuerſt ſpricht er von dem eigentlichen Opferakt, entweder von der Konſekration ſelber oder von den Augenblicken unmittelbar nach derſelben, und im Zuſammenhang damit auch von der Kommunion. „Wenn du ſiehſt, wie der Herr als Schlachtopfer (auf dem Altare) daliegt, der Prieſter vor dem Opfer ſteht und betet, und wie alle gerötet erſcheinen von jenem koſtbaren Blute, glaubſt du dann noch unter Menſchen zu ſein und auf der Erde zu weilen? Oder wirſt du nicht vielmehr in den Himmel entrückt, wirfſt du nicht jeden fleiſchlichen Gedanken von dir, ſchauſt du nicht mit lauterer Seele

1) Mſ. I, 382.

und reinem Gemüte die himmlischen Dinge? O Wunder! o Güte des menschenfreundlichen Gottes! Der oben beim Vater sitzt, wird in diesem Augenblicke greifbar von aller Händen gefaßt und bietet sich denjenigen dar, die ihn umfassen und empfangen wollen. Dies thun aber alle mit den Augen des Glaubens." — Davon unterscheidet Chrysostomus ausdrücklich ein zweites Moment, das für die erhabene Würde des opfernden Priesters spricht. „Willst du die Erhabenheit dieses hl. Opfers auch noch aus einem anderen Wunder erkennen?" Nun vergleicht er den Priester mit Elias, der Feuer vom Himmel auf das Opfer herabrief, und fährt dann fort: „Es steht der Priester da und bringt nicht Feuer, sondern den hl. Geist vom Himmel herab, und er betet mit anhaltender Inbrunst, nicht daß eine Flamme vom Himmel herabfalle und das Vorliegende verzehre, sondern daß die Gnade auf das Opfer herabfalle, durch dasselbe die Herzen aller entzünde und sie glänzender mache als im Feuer geläutertes Silber" [1]). Hier ist der Epiklese eine zur Konsekration wesentliche oder mitwesentliche Kraft nicht beigelegt (wie dies die Chrysostomus-Liturgie und besonders auch Cyrill v. Jerusalem und teilweise Ephräm nahezulegen scheinen); sie ist vielmehr nur ein Gebet, das um die Entzündung und Reinigung der Seelen fleht [2]), also um das, was gewöhnlich den Inhalt des zweiten Teiles der Epiklese bildet. Nirgends findet sich bei Chrysostomus eine Stelle,

1) Mf. I, 383. — Auch auf die geistigen Opfer kommt der hl. Geist herab und vollendet sie; hom. 20 in Rom. (Mf. IX, 658); hom. 20 in II. Cor. (Mf. X, 581). Daraus geht hervor, daß die Epikl. nicht zur Vollendung der Konsekration (Transsubst.), sondern zur Vollendung des Opfers notwendig ist.

2) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts (Münster 1893) S. 193.

die von einer Verwandlung der Elemente durch den hl. Geiſt ſpricht. Allerdings iſt es auch der hl. Geiſt, der das Opfer „vollendet" (*ἐπιτελεῖ*) und „zu ſtande bringt" (*κατασκευάζει*); allein dies iſt nicht eine weſentliche Vollendung des Opfers, ſondern nur eine Zubereitung desſelben zur Vermittlung der Heilsgnaden an die Gläubigen. Als Mitkonſekrator (*συλλειτουργός*) neben dem Hauptkonſekrator (Jeſus Chriſtus) kann nach dem hl. Chryſoſtomus der hl. Geiſt nur inſofern betrachtet werden, als die Wirkſamkeit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geiſtes bei den prieſterlichen Amtshandlungen ſtets eine gemeinſame und unzertrennliche iſt und daß, wo eine der drei göttlichen Perſonen ſich befindet, dort auch die ganze hl. Dreifaltigkeit iſt [1]). Und gewiß wird der hl. Geiſt, der beim Myſterium der Inkarnation einen ſo hervorragenden Anteil hatte, auch in beſonderer Weiſe beim Myſterium der Euchariſtie und Transſubſtantiation thätig ſein, zumal da gerade durch dieſes die großartigſten Heilsgnaden vermittelt werden. Dieſe Anteilnahme des hl. Geiſtes beim euchariſtiſchen Opfer und Sakrament betont der hl. Chryſoſtomus an vielen Stellen, wie dies vor ihm ſchon die Alexandriner gethan hatten. Nach dieſen Geſichtspunkten ſind auch die folgenden Ausſprüche des Hl. zu betrachten und zu beurteilen, die wir des beſſeren Verſtändniſſes und der Vollſtändigkeit wegen hier wiedergeben wollen.

Der hl. Geiſt wirkt nicht bloß in der Euchariſtie, ſondern auch in andern Sakramenten. „Wenn wir nicht auch jetzt noch das Pfand des Geiſtes beſäßen, dann würde keine Taufe beſtehen und keine Nachlaſſung der

1) Cfr. hom. 86, 4 in Joann. (Mf. VIII, 518). — Ferner hom. 13, 8 in Rom. (Mf. IX, 569).

Sünden ſtattfinden, keine Rechtfertigung und Heiligung; wir würden die Kindſchaft Gottes nicht erhalten haben und auch nicht an den hl. Geheimniſſen teilgenommen haben; denn das geheimnisvolle Fleiſch und Blut kommt ohne die Gnade des hl. Geiſtes nimmer zu ſtande. Wir hätten (ohne die Gnade des hl. Geiſtes) auch keine Prieſter gehabt; denn dieſe Händeauflegungen (*χειροτονίαι*, die Prieſterweihe) können unmöglich ohne die Herabkunft des hl. Geiſtes erteilt werden“ [1]). Die Thätigkeit des hl. Geiſtes iſt alſo notwendig bei den vier von Chryſoſtomus genannten Sakramenten: Taufe, Sündennachlaſſung (Buße), Euchariſtie und Prieſterweihe.

Auf das in der Biſchofs-(Prieſter-)Weihe durch Handauflegung verliehene *πνεῦμα* bezieht Chryſoſtomus das Reſponſorium: *καὶ τῷ πνεύματί σου*, mit dem das Volk den Friedenswunſch des Biſchofs erwiderte. „Durch dieſen Zuruf erinnert ihr euch, daß der, welcher da (am Altare) ſteht, nichts [aus eigener Macht] thue, und daß die Gaben, welche daliegen, nicht Werke (*κατορθώματα*) menſchlicher Kraft ſind, ſondern daß die Gnade des hl. Geiſtes gegenwärtig ſei und über alle herabkommend (herabfliegend) dieſes geheimnisvolle Opfer vollbringe. Wenn es nämlich auch nur ein Menſch iſt, der daſteht, ſo iſt es doch Gott, der durch ihn wirkt. Siehe alſo nicht auf die Natur deſſen, den du vor Augen haſt, ſondern denke an die unſichtbare Gnade. Nichts Menſchliches iſt das, was auf dieſem hl. Altare geſchieht. Wenn der hl. Geiſt nicht da wäre, würde die Kirche nicht beſtehen; wenn aber die Kirche beſteht, ſo iſt es klar, daß

1) hom. I. de resurrect. mortuor n. 8 (Mf. II, 436); cfr. hom. 45, 2 in Joann. (Mf. VIII, 264).

der Geiſt da iſt“ [1]). Was Chryſoſtomus oben der zweiten göttlichen Perſon zugeſchrieben hat, das vindiziert er nun, teilweiſe ſogar mit den nämlichen Worten, Gott dem hl. Geiſte. — Wie dies näherhin zu verſtehen ſei, erſehen wir aus einer ähnlichen Stelle hom. 24, 5 in Cor. [2]): „Dieſen Leib beteten auch die Weiſen an, als er in der Krippe lag.... Du ſiehſt ihn nicht in der Krippe, ſondern auf dem Altare, nicht mehr in den Händen eines Weibes, ſondern du ſiehſt den Prieſter daſtehen und den Geiſt in reichem Maße über den Opfergaben ſchweben“. Der hl. Geiſt ſchwebt (in der Epikleſe) über dem Leib Chriſti, den der Prieſter ſchon in ſeinen Händen hält.

Oefters ſagt der hl. Chryſoſtomus, daß der hl. Geiſt die Opfergaben „berühre“. So z. B. hom. de coemet. et cruce n. 3 [3]): „Was thuſt du, o Menſch? Wann der Prieſter vor dem Altare ſteht, ſeine Hände zum Himmel emporſtreckt und den hl. Geiſt anruft, daß er erſcheine und die Opfergaben berühre, dann iſt große Ruhe, tiefes Stillſchweigen. Wenn der hl. Geiſt ſeine Gnade mitteilt, wenn er herabkommt, wenn er die Opfergaben berührt, wenn du das Opferlamm geſchlachtet und (das Opfer) vollendet ſiehſt, da verurſachſt du Lärm und Unruhe, Zank und Streit“? Während Cyrill v. Jeruſ. (catech. myst. 5, 7) das ἅπτεσθαι mehr auf den Konſekrationsakt (bezw. den mitkonſekratoriſchen Moment der Epikleſe) zu beziehen ſcheint [4]), bezieht Chryſoſtomus dasſelbe (mehr) auf die Gnade der Heiligung für Kommunikanten.

---

1) hom. I in Pentecoste n. 4 (Mf. II, 463).

2) Mf. X, 218. 3) Mf. II, 401.

4) *Πάντως γάρ, οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται* (Probſt l. c. S. 193).

Weil infolge der Epikleſe die hl. Euchariſtie mit der Gnade des hl. Geiſtes erfüllt iſt, ſo redet Chryſoſtomus, wohl auch im Anſchluß an die Viſion des Propheten Iſaias und an den hl. Ephräm, von einem „geiſtigen Feuer“ [1]), von einer „Quelle geiſtigen Feuers“ [2]), er ſagt, daß der Leib Chriſti in der Euchariſtie „von allen Seiten mit dem hl. Geiſte bekleidet“ ſei [3]). Der Kelch, aus welchem Chriſtus ſeinen Jüngern ſein eigenes Blut gab, war nicht golden, dennoch aber war alles ehrfurchts- und ſchauervoll, weil es voll des hl. Geiſtes war [4]). Der Kommunikant „empfängt die Fülle des hl. Geiſtes“ [5]).

So ſteht denn der hl. Geiſt nach der Lehre des hl. Chryſoſtomus (und auch anderer Väter) in der innigſten Beziehung zur hl. Euchariſtie. Vor allem wirkt er mit zur Vollendung des Opfermomentes. Er ſchwebt herab über die hl. Opfergaben, er iſt das Feuer, das dieſelben verzehrt. Aber nicht blos bei der Konſekration iſt er gegenwärtig, ſondern auch bei anderen Teilen der Liturgie. „Denn nicht allein durch die (auf dem Altare) daliegenden Gaben, ſondern auch durch jene Geſänge (das Triſagion) kommt der hl. Geiſt allſeitig herab“ [6]). Die ganze Li-

1) hom. 9 de poenit. (Mf. II, 349); hom. 82 in Matth. (Mf. VII, 788). 2) hom. 7 in Matth. (Mf. VII, 113).

3) de Philogonio (Mf. I, 498). — Cfr. In illud: Vidi Dominum hom. V (de Ozia), Mf. VI, 141 („geiſtiges Feuer“ — anſtatt der glühenden Kohle b. Iſaias). — Nach de Philog. n. 4 (Mf. I, 500) wird durch die geheime Flamme des himmliſchen Feuers in der Euchariſtie eine mit Sünden beladene Seele verzehrt und vernichtet.

4) Hom. 50 in Matth. Mf. VII, 518. cf. in s. Lucianum hom. (Mf. II, 527).

5) hom. 27 in I. Cor., Mf. X, 249.

6) hom. 3, 5 in Ephes., Mf. XI, 23.

turgie, beſonders ihr Höhepunkt, die Konſekration, iſt ein Werk des hl. Geiſtes. — Die Euchariſtie iſt aber nicht blos Opfer, ſondern auch Sakrament, Mittel der Gnadenſpendung. Nun iſt eben der hl. Geiſt im eminenten Sinne der Gnadenſpender. Alſo iſt er es auch, der in der hl. Euchariſtie und durch ſie die herrlichen Gnadenwirkungen hervorbringt, und das um ſo mehr, als gerade dieſes Sakrament die meiſten und größten Gnaden der Seele vermittelt. „Die hl. Kommunion iſt das reinſte und vornehmſte Werkzeug zur Mitteilung des hl. Geiſtes“ [1]). Den Anſchauungen der griech. Väter über die Mitthätigkeit des hl. Geiſtes bei der Konſekration und Kommunion liegt ein tiefer dogmatiſcher Gedanke zu Grunde, der vielleicht auch in den Abſchiedsreden Jeſu ſeinen Anhaltspunkt gefunden hat. Allerdings liegt die Gefahr nahe, die Wirkungen der Epikleſe einſeitig zu ſteigern und zu übertreiben und dadurch die Konſekrationsworte („Das iſt mein Leib“) in ihrer Wirkung abzuſchwächen — wie wir dies bei den ſchismatiſchen Griechen ſehen —; allein die Epikleſe iſt thatſächlich von den Vätern nie in dieſem Sinn aufgefaßt worden. Es haben denn auch die unierten Griechen und Orientalen der Epikleſe, die ſie jetzt noch in ihrer Liturgie anwenden, eine dem Dogma entſprechende Deutung gegeben, ſo daß den Einſetzungsworten ihre volle konſekratoriſche Kraft gewahrt bleibt [2]).

1) Meſchler, Die Gabe des hl. Pfingſtfeſtes, 3. Aufl., S. 173. — Die Euchariſtie iſt zugleich auch das Geheimnis der Liebe, ſowie der Einheit mit Jeſus und durch ihn mit dem Vater (cfr. Probſt, Liturgie des 4. Jahrh. S. 14 f.).

2) Thalhofer, a. a. O. II, 234.

4.

Das Lukasevangelium nach den neuesten Forschungen.

Von Prof. Dr. Belser.

Die letztvergangenen zwei Jahre haben auf dem Gebiete der Erklärung des dritten kanonischen Evangeliums zwei bedeutsame Erscheinungen hervorgebracht, welche hier einer einläßlichen Besprechung unterzogen werden. Im Jahr 1895 erschien das dritte Heft des großen Werkes von Resch: außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Nachdem im Jahre 1889 der erste Band publiziert worden war mit dem Titel „Agrapha, außerkanonische Evangelienfragmente, gesammelt und untersucht von A. Resch" und diesem Bande 1893 die „textkritischen und quellenkritischen Grundlegungen" gefolgt waren, brachte schon das Jahr 1894 die Paralleltexte zu Matthäus und Markus und 1895 die Paralleltexte zu Lukas [1]). Dieses dritte Heft übertrifft an Umfang das zweite fast um die Hälfte und man muß wirklich staunen ob der enormen Arbeitskraft des Verfassers, dessen unermüdlichem Forschungseifer es gelungen ist,

1) Sämtliche Bände sind erschienen in der Hinrichs'schen Verlagshandlung zu Leipzig.

in ſo kurzer Zeit die überall in der alten chriſtlichen Litteratur zerſtreut liegenden Paralleltexte in annähernder Vollſtändigkeit der gelehrten Welt vorzulegen.

Die Arbeit von R. iſt für den Exegeten von Fach fortan unentbehrlich. Hier will ich indes weniger dieſe Seite des Werkes, ſpeziell des Heftes III, ſoweit es ſich als eine Sammlung der Paralleltexte präſentiert, einer Prüfung unterwerfen als vielmehr nach der anderen Richtung, inſofern der gelehrte Autor die allgemeinen Fragen in Anſehung des dritten Evangeliums, betreffend die Perſönlichkeit des Verfaſſers, die Kompoſition und den Charakter der Schrift, die Benützung der Quellen, mit Gründlichkeit behandelt. Es wäre nämlich völlig verfehlt, wenn man im Hinblick auf den Titel des Werkes von R. ſich die Vorſtellung bilden wollte, daß der Gelehrte die Sammlung der Paralleltexte als einziges und ausſchließliches Ziel verfolgt und die angedeuteten Grundfragen etwa nur nebenbei dann und wann geſtreift oder in ſummariſcher Darſtellung behandelt habe. Nein! gerade im dritten Heft hat R. faſt als erſten Zweck ſich die Erbringung des Nachweiſes vorgeſetzt, daß eine Hauptquelle, aus welcher Lukas bei der Abfaſſung ſeiner evangeliſchen Denkſchrift ſchöpfte, die vom Apoſtel Matthäus in hebräiſcher Sprache verfertigte, eine Geſchichte der Reden und Thaten Jeſu enthaltende vorkanoniſche Evangelienſchrift (die ſog. λόγια des Papias) geweſen ſei. Und noch einen weiteren Hauptzweck ſucht R. im dritten Heft zu erreichen; er will durch Aufzeigung des Weſens und Charakters der lukaniſchen Geſchichtſchreibung die Behauptung erhärten, daß die eine dogmatiſche Geltung beanſpruchende Theſe

von dem pauliniſchen Charakter des Lukasevangeliums durchaus unbegründet, nichts anderes als ein »inveteratus error« ſei. Man ſieht, R. hat das ernſte Beſtreben, nicht nur durch die überallher zu den einzelnen Stellen geſammelten Paralleltexte wichtige Beiträge zur Interpretation des Lukastextes im Detail zu liefern, ſondern auch durch eingehende Erörterung der Grundfragen ein richtiges Verſtändnis der Evangelienſchrift als ſolcher in Anſehung der Kompoſition, des Charakters und Zweckes zu vermitteln. R. iſt Proteſtant, aber ein Proteſtant poſitiver Richtung, und mit den Arbeiten ſolcher Gelehrten beſchäftigen wir uns gerne; die Reſultate ihrer Forſchung mit den durch eigenes Streben erworbenen Errungenſchaften vergleichend zuſammenzuhalten, iſt uns Bedürfnis. In dieſem Falle lag ein beſonderer Reiz in dem Umſtande, daß kaum ein Jahr nach der Publikation des letzten großen Bandes von R. aus berufener katholiſcher Feder eine Arbeit über das Lukasevangelium erſchienen iſt, Knabenbauers Kommentar zum Lukasevangelium [1])! Der Schwerpunkt dieſes Buches liegt in der Interpretation der einzelnen Teile und Abſchnitte des dritten Evangeliums und der Verf. leiſtet hier Vorzügliches. Die ausgebreitete Gelehrſamkeit und die ausgezeichnete Akribie, welche ſich in den früheren Arbeiten K.s kundgeben, iſt in der Quartalſchrift bei Beſprechung des Kommentars zu Matthäus und Markus rühmlichſt hervorgehoben worden [2]); der vorliegende 653 Seiten

1) Commentarius in quatuor S. Evangelia D. N. J. Ch. auctore Josepho Knabenbauer S. J. III Evangelium sec. Lucam. Parisiis Sumptibus Lethielleux 1896.

2) Jahrg. 1895 S. 692 ff.

umfassende Band verdient dieselbe Anerkennung. Die sog. Einleitungsfragen hat K. in den »Prolegomena« (S. 1—30) behandelt; indes versteht es sich von selbst, daß die bezüglichen Anschauungen des Autors überall auch in der Einzelerklärung hervortreten; und da war eine Vergleichung der Ansichten, bezw. der Ergebnisse K.s mit denen von R. vom höchsten Interesse. Da beide Gelehrte fest auf dem Boden des positiv-gläubigen Christentums stehen, so lag die Annahme nicht fern, daß beide auch in den Resultaten ihrer Forschung auf gleichem Gebiet zusammenstimmen werden. Eine genaue Prüfung der Arbeiten findet nun aber solche Harmonie nicht, sondern ein Auseinandergehen der Anschauungen fast als Regel, Zusammenstimmen als Ausnahme. Am stärksten ist die Differenz in dem bedeutungsvollen Kapitel: Quellen des Lukas. K. ist auch heute noch Verteidiger der Traditionshypothese, während R. alle Kraft einsetzt, die Benützung mehrerer Quellenschriften durch Lukas siegreich zu erweisen, doch ohne die mündliche Tradition als Quelle ganz auszuschließen. Der Grund solcher Abweichung liegt m. E. keineswegs in der Verschiedenheit des dogmatischen Standpunktes beider Gelehrten, sondern darin, daß K., im Unterschied von R., trotz seiner ausgedehnten Kenntnis der exegetischen Litteratur, auch der protestantischen, die Resultate der modernen Evangelienkritik und Quellenforschung zu wenig berücksichtigt. Von gewissen feststehenden Resultaten nämlich wird man hier, trotz der vielfältigen Irr- und Abwege der Kritik, reden müssen und ich denke, wir kath. Exegeten haben keinen Grund, denselben bleibend mißtrauisch oder ganz ablehnend uns gegenüberzustellen. Was einzelne dieser Resultate, namentlich die aus der

Prüfung des Codex Cantabrigiensis oder Bezae, bezw. der demselben zu Grunde liegenden Textrezension, gewonnenen Ergebnisse anlangt, so gebe ich zu, daß K. kaum mehr in der Lage gewesen sein wird, dieselben sich zu Nutzen zu machen; hinsichtlich anderer Ergebnisse, namentlich solcher, welche die Quellenbenützung betreffen, liegt die Sache anders. Untersuchen wir jetzt, was uns die beiden Gelehrten bieten, nach folgenden Gesichtspunkten:

1) die Persönlichkeit des Verfassers des Lukasevangeliums;
2) die von Lukas benützten Quellen;
3) der Charakter der Evangelienschrift.

ad 1) Als den Verfasser unseres dritten kanonischen Evangeliums sehen beide Forscher den langjährigen Reisegenossen und Schüler des Paulus, den Lukas, an [1]) und legen der Bezeugung des *εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν* durch die alte Kirche das allergrößte Gewicht bei. K. stellt in der bezüglichen Erörterung voran Tatians Evangelienharmonie, deren Komposition ja für uns durch Ephrems Evangelienkommentar und das arabische (von Ciasca edierte) Diatessaron aus dem früheren Dunkel wieder ans Tageslicht getreten ist: Tatian schrieb sein Diatessaron für die syrische Kirche ums Jahr 160 und hat hiebei in ausgiebiger Weise das Lukasevangelium benützt, woraus geschlossen werden muß, daß dieses Evangelium damals, im ganzen jedenfalls, in der uns heute vorliegenden Gestalt existierte. Zugleich kann aber auch daran nicht gezweifelt werden, daß Tatian selbst von der Echtheit und Authentizität des Lukasevangeliums überzeugt war; sodann darf man ohne weiteres annehmen, daß dasselbe

1) Knabenbauer pag. 1 ff.; Resch, Heft III, S. 1 ff.

ſchon mehrere Dezennien vor 160 unbeſtrittene Geltung in der Kirche beſaß. Auch R. betont dies energiſch und führt als Beweis die vorzüglich beglaubigte Thatſache an, daß Marcion ſchon um 140 das Lukasevangelium an die Spitze ſeines Kanons ſtellte. Zwar werfen ihm Irenäus (adv. haer. III, 11, 7) und beſonders Tertullian (adv. Marc. IV, 2 ff.) Fälſchungen und willkürliche Textänderungen vor und die neueſten Forſchungen haben die Richtigkeit dieſer Ausſagen dargethan, wenngleich die Korruption durch Marcion mehr in Kürzungen und Weglaſſungen als in tendenziöſen gewaltſamen Aenderungen des Textes beſtanden zu haben ſcheint. Ungefähr gleichzeitig (140) entſtand auch der kirchliche Evangelienkanon, in welchem das Lukasevangelium die dritte Stelle einnahm (nach Matthäus und Johannes), was wieder ein zuverläſſiger Beweis dafür iſt, daß der kirchliche Gebrauch dieſer evangeliſchen Denkſchrift lange Zeit vor 140 ein allgemein anerkannter geweſen iſt. Weiterhin konſtatieren K. und R. gleichmäßig die Benützung des dritten kanon. Evangeliums im (1) Klemens- und Barnabasbrief, in den Ignatianen, bei Polykarp und beſonders Juſtin. In der Erörterung über die Perſönlichkeit des Lukas ſelbſt aber tritt bei ihnen ein merklicher Unterſchied hervor. R. benützt hier den Codex Cantabrigiensis (oder Bezae = Cod. D) und hebt mit vollſtem Recht den hohen Wert der darin enthaltenen Textrezenſion wiederholt nachdrücklichſt hervor [1]). Nun liefert aber der auch die Apg. umfaſſende Kodex den Beweis, daß die traditionelle von K. (pag. 1) vertretene Anſchauung, wonach Apg. 16, 10 ff. das erſte ſog. Wirſtück vorliege, der Verfaſſer des

1) Vgl. beſ. Heft III, 845.

Geschichtsbuches sich sonach zum erstenmal anläßlich der zweiten Missionsreise (55) als Genossen Pauli bemerklich mache, eine unrichtige ist; denn nach der Lesart jenes Kodex kommt vielmehr das erste „Wir" schon Apg. 11, 27 ff. vor: *συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν* [1]); es steht indes der Kodex D in dieser Beziehung nicht allein da, sondern es sekundieren altitalische vorhieronymianische Versionen [2]). Darnach steht nunmehr fest, daß Lukas der Verfasser der Apg. und des dritten kanon. Evangeliums, schon ums Jahr 42 (von dieser Zeit handelt Apg. 11, 27 ff.) der christl. Kirche von Antiochien als Mitglied angehörte. Blaß, der verdiente neueste Herausgeber der Apg., macht zu jener Stelle die Bemerkung: en testimonium luculentissimum, quo auctor sese Antiochenum fuisse monstrat. Gewiß ist es höchst bedeutsam, daß die alte Nachricht über die Abstammung des Lukas aus Antiochien in Syrien in so unerwarteter Weise glänzend bestätigt wird; aber weit wichtiger erscheint der Umstand, daß durch die Lesart jenes Textes die so frühzeitige Zugehörigkeit des Lukas zum Christentum bestätigt wurde. Freilich ist damit die Frage, wann Lukas Christ geworden, nicht entschieden. Man wird auch heute noch an der Aussage des Verfassers des muratorischen Fragments »dominum tamen nec ipse vidit in carne« festhalten müssen und mir wenigstens will es immer noch am wahrscheinlichsten vorkommen, daß der antiochenische Heide Lukas beim Beginn der Heidenmission, welche er Apg. 11, 19—30 mit so lebhaften Farben schildert, von der Gnade Gottes erleuchtet unter den ersten ins Christentum eingetreten

1) Vgl. Blaß, Acta Apostolorum pag. 137.
2) Siehe Quartalschr. 1896, H. 3. S. 491.

und von dieſer Zeit an (42) mit dem Völkerlehrer bekannt und befreundet geweſen iſt. R. ſcheint die bekannte Bemerkung des Euſebius über die vorgängige Zugehörigkeit des Lukas zu den Proſelyten für glaubwürdig zu halten; wenigſtens bezeichnet er ihn ſchon in ſeinen »Agrapha« (S. 398) als einen Zeugen des Pfingſtwunders. Wenn Lukas bei dieſem Ereignis in Jeruſalem anweſend war, ſo dürfte er allerdings als Proſelyt die Reiſe dahin unternommen haben und es wäre dann nicht ausgeſchloſſen, daß er ſchon bald nachher ein Glied der chriſtl. Kirche geworden. Für die Annahme einer Augenzeugenſchaft in Anſehung des Pfingſtwunders laſſen ſich allerdings mehrere Indizien anführen, einmal die auffallend genaue Aufzählung der bei jenem wunderbaren Vorgang anweſenden Völker (Völkerkatalog, 2, 9 ff.), ſodann die häufige Hervorhebung des *πνεῦμα ἅγιον* ſowohl in der Apg. als im Evangelium. Indes möchte ich auf dieſe Momente kein zu großes Gewicht legen und vorerſt doch lieber an der Meinung feſthalten, daß Lukas in der bezeichneten großen Erweckungszeit (42—43) vom Heidentum direkt ins Chriſtentum übergetreten iſt. Einerſeits nämlich vertreten die Angaben des Tertullian (adv. Marc. 4, 2) faſt die Stelle eines vollgültigen Zeugniſſes und andrerſeits ſpricht das Verhältnis zwiſchen Lukas und Paulus ziemlich beredt für jene Annahme. Jedenfalls aber verdanken wir der neueſten, namentlich durch den Philologen Blaß geförderten Erforſchung des Kodex D die unbedingte Sicherheit bezüglich des frühzeitigen Chriſtenſtandes von Lukas und wir verſtehen jetzt beſſer als vorher, wie Lukas durch längeren Verkehr mit den „*ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται*“, Petrus, dem erſten

Bischof von Antiochien [1]), Paulus, Johannes, Jakobus (bei Besuchen in Jerusalem) Erkundigungen über die Heilsthatsachen anstellen und reichlichen Stoff für seine beiden Werke sammeln konnte. Soviel über diesen Punkt.

ad 2) Die von Lukas benützten Quellen. Die mündliche Tradition als eine Quelle, welche dem Lukas floß, wird von beiden Gelehrten in ihren geschätzten Arbeiten anerkannt. Weiterhin liegt indes eine ganz wesentliche Verschiedenheit der Auffassung vor. K. sich stützend auf V. 2 des lukanischen Prologs hält diese Quelle für die einzige; R. stellt die Benützung der mündlichen Ueberlieferung durch Lukas nicht in Abrede und er verwahrt sich sogar ausdrücklich gegen den Verdacht der Unterschätzung dieses Momentes (H. III, 610 f.); er hebt den Einfluß der φωνὴ ζῶσα bei Lukas namentlich für die Leidens- und Auferstehungsgeschichte hervor, indem er beifügt, gerade in diesem Teil begreife sich solcher Einfluß um so mehr, als Jesu Leiden und Auferstehung von Anfang an den Gegenstand allgemeinen Interesses und den Mittelpunkt der Evangelienverkündigung gebildet habe. Mir scheint solche Einschränkung nicht gerechtfertigt und ich glaube, andere werden wie ich aus dem Studium der Arbeit von R. den Eindruck bekommen, daß er ob seines Bestrebens, die schriftlichen Quellen des Lukas aufzuzeigen, sich immerhin eine namhafte Unterschätzung des Momentes der mündlichen Tradition hat zu Schulden kommen lassen: m. E. muß ein ganz namhafter, wo nicht der Hauptteil des sog. Sondergutes von Lukas, welches R. aus schriftlichen Quellen ableitet,

1) Resch hat für diese histor. Thatsache beachtenswertes Material beigebracht; vgl. Heft III, 800; Heft IV, 6; Agrapha 427.

auf die mündliche Ueberlieferung zurückgeführt, bezw. als Resultat der Erforschung und Erkundigung des Evangelisten bei den Augenzeugen zurückgeführt werden; auf dieses Sondergut des Lukas werden wir später noch einmal zurückkommen. Umgekehrt liegt bei K. eine fast unbegreifliche Ueberschätzung der mündlichen Tradition vor. Der Gelehrte hat sich zunächst in seinen »Prolegomena« über diese wichtige Materie nicht ausgesprochen, diesen Mangel aber ersetzt durch seine genaue Auslegung des lukanischen Prologs (pag. 32 f.). In diesem sagt der Evangelist nach K.: schon viele haben eine geordnete Darstellung der Ereignisse zu geben versucht auf Grund der mündlichen Ueberlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind; so habe denn auch ich zu einem ähnlichen Unternehmen mich entschlossen. Es wird genügen, an meine Ausführungen über den lukanischen Prolog in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1893 S. 403 ff.) zu erinnern, um meinen völlig abweichenden Standpunkt von K. und meine fast vollständige Uebereinstimmung mit den Ansichten von R. zu kennzeichnen; und ich spreche es hier offen aus: wir Vertreter der katholisch-theologischen Wissenschaft in Tübingen betrachten es als eine große Genugthuung, daß unsere seit Jahrzehnten verfochtene Ansicht von der Notwendigkeit der Annahme auch schriftlicher Quellen neben der mündlichen Tradition in Ansehung namentlich des dritten kanonischen Evangeliums durch einen Gelehrten von der Richtung und Befähigung R—s eine so kräftige Unterstützung und gründliche Beleuchtung im einzelnen erfährt. R. nimmt hauptsächlich drei Quellenschriften an, welche

dem Lukas bei Abfassung seines Evangeliums den Stoff geliefert;

a) für Kapital 1 und 2 eine in hebräischer Sprache abgefaßt gewesene Kindheitsgeschichte Jesu;

b) das kanonische griechische Markusevangelium;

c) das in hebräischer Sprache verfaßt gewesene vorkanonische Evangelium des Apostels Matthäus, das eine Geschichte des Wirkens und der Reden Jesu enthielt.

Was die erste Quellenschrift anlangt, so will R. die Begründung in dem bald erscheinenden Heft V geben. Die Ansicht lautet sehr plausibel und es möge darauf hingewiesen werden, daß schon mein Vorgänger auf dem Lehrstuhl der neut. Exegese, Schanz, in seinem Kommentar zu Lukas (S. 15) nachdrücklichst auf die hebraisierende Darstellung in dem mit 1, 5 beginnenden, die Kindheit Jesu enthaltenden Abschnitt aufmerksam gemacht und mit anderen Forschern ausgesprochen hat, diese Erscheinung lasse erkennen, daß in diesem Teil die Quellen des Lukas aramäisch waren oder ihm in hebraisierender Uebersetzung vorlagen; jedenfalls seien für diese Partie besondere Quellen geringeren Umfangs anzunehmen. Das ist auch meine Meinung. Nebenbei möchte ich hier eine interessante Bemerkung streifen, welche R. gelegentlich bezüglich dieser Quelle zum voraus macht. *Πᾶσα ἡ οἰκουμένη* (2, 1) ist nach ihm die Uebersetzung des in der hebr. Quelle vorhanden gewesenen כָּל־הָאָרֶץ, was ebensowohl den ganzen Erdkreis als das ganze Land bedeuten kann. Nimmt man nur die zweite Bedeutung an, wenn gleich das zunächst nach der griech. Uebersetzung des Lukas ferne zu liegen scheint, so ist eine der beiden Hauptschwierigkeiten, welche die Stelle 2, 1—2 der Erklärung darbietet, mit

einem Schlage gehoben. Der Sinn der Stelle ist dann: es ging in jenen Tagen in Palästina eine Verordnung von Kaiser Augustus aus, daß das ganze Land aufgezeichnet werde. Daran schließt sich in V. 2 vortrefflich der Gedanke an: diese Aufzeichnung geschah im Judalande als erste. Die verwickelte Frage, ob im Geburtsjahre Jesu im ganzen röm. Reich ein Zensus stattgefunden habe, braucht dann fernerhin von den Exegeten nicht mehr untersucht zu werden, da der Evangelist, wenn der Sinn seiner Worte der eben bezeichnete ist, nicht von einem allgemeinen Reichszensus redet, sondern nur von einer *ἀπογραφή* in Palästina, welche von der späteren nach dem Tode des Archelaus abgehaltenen unterschieden wird. Dann stimmt alles um so mehr zusammen, als wir für beide *ἀπογραφαί* im angedeuteten Umfang die Zeugnisse des Josephus besitzen, für erstere (im Geburtsjahr Jesu) ein indirektes, für die zweite ein ausdrückliches [1]). Man sieht aber zugleich, von welch hervorragender Bedeutung die Beantwortung der Frage ist: hat Lukas schriftliche Quellen benützt und in welcher Sprache waren diese abgefaßt?

Die Benützung des kanonischen Markusevangeliums durch Lukas. Eine solche lehre ich hier seit Jahren in folgender Fassung. „Der dritte Evangelist hat bei Herstellung seines Werkes die Denkschrift des Markus beigezogen, wie sich ganz deutlich und unwiderleglich ergiebt aus der Prüfung desjenigen Teils des dritten Evangeliums, in welchem die galiläische Wirksamkeit Jesu geschildert ist (3, 1 — 9, 50); denn hier befolgt Lukas fast durchweg die Reihenfolge des Markus, wie überhaupt

1) Vgl. Quartalschr. 1896 H. 1. S. 3 ff.

in den Erzählungspartien der Einfluß des Markus auf Lukas sich am stärksten geltend macht. Solcher Anschluß des Lukas an Markus ist denn doch heute von der Wissenschaft fast allgemein zugegeben; andrerseits ist der Nachweis leicht zu erbringen, daß es sich in dieser Beziehung nur um eine Abhängigkeit des Lukas von Markus handeln kann, nicht umgekehrt" [1]). Diese Auffassung über das Verhältnis vom zweiten und dritten Evangelisten habe ich noch vor drei Jahren in der Abhandlung der Quartalschrift (1893, S. 403 ff.) niedergelegt. K. kennt diese Arbeit und hat sie in seinem Kommentar berücksichtigt (pag. 31 ff.), wofür ich ihm zu Dank verpflichtet bin. Doch kann ich diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne ein Mißverständnis zu berichtigen, womit ich zugleich den Uebergang zur Besprechung der dritten Quellenschrift, aus welcher Lukas schöpfte, des Matthäusevangeliums, machen werde. K. rechnet mich mit Schanz zu denjenigen, welche den „Vielen" im Lukasprolog sowohl den Markus als den Matthäus beizählen (pag. 35). Thatsächlich unterscheide ich in meiner Erklärung des Prologs in der denkbar schärfsten Form zwischen dem zu den *πολλοί* gehörigen Markus und dem Matthäus: wie die Schriften „vieler" anderer, so ist nach Lukas auch die Evangelienschrift des Markus (die er zwar nicht namentlich anführt, aber im Auge hat) sekundärer Art, abgefaßt von einem Nichtaugenzeugen, nur auf Grund der *παράδοσις* der Augenzeugen. Matthäus ist von Lukas gemeint mit den Worten: *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* [2]). Aus diesen Worten, das war meine

1) Vgl. Einleitung von Aberle-Schanz S. 41.
2) Quartalschr. a. a. O. 403.

Theſe, ergiebt ſich, daß Lukas auch den Matthäus bei Abfaſſung ſeines Evangeliums verwendet hat. K. beſtreitet die Richtigkeit und Zuläſſigkeit meiner Argumentation unter Berufung auf den neuteſtam. Sprachgebrauch: *παραδιδόναι* werde im N. T. ſtets nur in der Bedeutung „mündlich überliefern oder unterweiſen" gebraucht, nie von einem ſolchen durch die Schrift. Nun leugne ich nicht, daß *παραδιδόναι* gewöhnlich dieſe Bedeutung hat; ebenſowenig ziehe ich in Abrede, daß Lukas (5, 3) die mündliche apoſtoliſche *παράδοσις* im Auge hat; nur das behaupte ich, daß er neben der letzteren zugleich die ſchriftliche *παράδοσις* des Matthäus meint und dieſe Behauptung finde ich berechtigt im Hinblick auf die Tendenz der Ausſage in ſeinem Prolog: er will Aufſchluß geben über die Quellen, aus welchen andere vor ihm ſchöpften und die er ſelbſt bei Abfaſſung ſeiner Schrift ſich zu Nutzen machte. „Ich habe mit Sorgfalt überall Nachforſchungen angeſtellt", ſagt der Evangeliſt, um die Befähigung und Berechtigung zur Abfaſſung ſeines Werkes darzuthun; dieſe feierliche Ausſage des Evangeliſten läßt es als undenkbar erſcheinen, daß er, da er nach 60 ſchrieb, das damals ſchon vorhandene in Schriften niedergelegte Material, das er nach ſeiner beſtimmten Verſicherung kannte, ſollte bei Seite geſchoben und unberückſichtigt gelaſſen haben, als undenkbar, daß er die ums Jahr 40 von dem Augenzeugen Matthäus in ſemitiſcher Sprache abgefaßte Evangelienſchrift nicht beigezogen haben ſollte; wie vielmehr der zu den „*πολλοί*" gehörige Markus nachweisbar [1]) letzteren benützt

1) Vgl. beſonders ein einleuchtendes Beweismoment hiefür bei Reſch Heft III, 113 f.

hat, so zog Lukas sowohl die ihm bekannten sekundären Schriften der „Vielen", besonders die des Markus, als auch die primäre Schrift, das zwei Dezennien früher entstandene, uns verloren gegangene semitische Matthäusevangelium zu Rate. Wenn so die eigene Aussage des Verfassers vom dritten Evangelium zu solcher Auffassung hindrängt, so schwindet jede Unsicherheit und die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels angesichts der Beweisführung, welche in dem Werke von R. vorliegt. Schon ehe ich von letzterem Einsicht genommen habe, war in mir infolge langjähriger Beobachtung die Ueberzeugung entstanden, daß eine Benützung des von der alten Kirche mit überwältigender Einstimmigkeit bezeugten hebräischen Matthäusevangeliums [1]) durch Lukas angenommen werden müsse; nicht am wenigsten trug zu dieser Erkenntnis die Prüfung der Lesarten des Kodex D bei. Ganz merkwürdig ist die Textgestalt in letzterem an der Stelle Luk. 11, 1 ff. (Gebetsunterweisung) und die genaue Berücksichtigung derselben führt allein, wie mir scheint, zu einem sicheren Resultat. Nach dem Kodex D, aber ebenso in den ältesten Versionen, lautet die Anrede: „Unser Vater, der du bist in dem Himmel". Sodann findet sich auch die dritte und siebte Bitte als eigentlicher Textesbestandteil, erscheint nicht, wie man bis jetzt fast allgemein angenommen hat, als späteres Einschiebsel aus dem Matthäustext. Aber noch mehr; nach demselben Kodex D lautet die unmittelbare Einleitung der Gebetsunterweisung folgendermaßen: *ὁ δὲ εἶπεν· ὅταν προσεύχησθε, μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποί. δοκοῦσιν γὰρ τινες, ὅτι ἐν τῇ*

1) Die Zeugnisse sind zusammengestellt bei Resch, Agrapha S. 42 ff.

πολυλογείᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται· ἀλλὰ προσευχόμενοι λέγετε· πάτερ κ. τ. λ. Der Wortlaut in dieſem bedeutſamen Textesmonument ſtimmt alſo im ganzen mit Matthäus 6, 7 überein. Dort heißt es *προσευχόμενοι μὴ βαττολογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσι γάρ, ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.* Trotz der faſt völligen Uebereinſtimmung des Wortlautes iſt an eine Entlehnung bei Lukas aus dem griech. Matthäus gar nicht zu denken. Eine ſolche Annahme iſt ausgeſchloſſen durch das ganz merkwürdige *ὡς οἱ λοιποί* anſtatt des *ὡς οἱ ἐθνικοί* im griech. Matthäus. Das *οἱ λοιποί* weiſt vielmehr auf das vorkanoniſche hebräiſche Matthäusevangelium. Meines Wiſſens hat darauf zuerſt Neſtle aufmerkſam gemacht, indem er *οἱ λοιποί* als Ueberſetzung des hebr. Chaber bezw. Chaberim erklärte [1]). Das hebr. Wort Chaber (חָבֵר) hat drei Bedeutungen; es bezeichnet: 1) gelehrter Genoſſe, der Geſetzeskundige; 2) der Nächſte (*ὁ πέλας*); 3) der andere. Außer Neſtle hat Chwolſon in ſeiner, von mir im vierten Heft dieſer Zeitſchrift (1896, S. 529 ff.) wiederholt citierten Arbeit dieſe drei Bedeutungen nachgewieſen (S. 73) und durch ſprechende Beiſpiele aus der jüdiſchen Litteratur erläutert. Wenn nun in unſerem griech. Matthäusevangelium in der Erzählung über die Gebetsunterweiſung *ὥσπερ οἱ ἐθνικοί*, bei Lukas im Referat über dieſelbe Materie (nach dem Kodex D) bei ſonſt gleichem Wortlaut *ὥσπερ οἱ λοιποί* ſteht, wer ſollte da noch zweifeln, daß die Verfaſſer beider Evangelien das hebr. Chaberim im Auge haben,

1) Neſtle, Eine neue bibliſche Entdeckung, Sonderabdruck aus der „chriſtlichen Welt" S. 8 und Philologica Sacra Berlin, Reuther und Reichard S. 27 ff.

welches der eine (der Verfasser des ersten kanon. Evangeliums) mit *οἱ ἐθνικοί*, der andere (Lukas) mit *οἱ λοιποί* wiedergiebt, indem jener die erste und gewöhnliche, dieser die dritte Bedeutung in der hebr. Grundschrift annimmt? Die deutsche Uebersetzung der Matthäusstelle lautet insgemein: „Wenn ihr betet, machet nicht viel Geplapper wie die Heiden". Wir haben es erst in der letztvergangenen Zeit aus Anlaß einer Zeitungsfehde in unserem Lande erlebt, daß das Herrnwort der Matthäusstelle häufig angezogen und dabei in jener Uebersetzung angeführt wurde. Wenn wir von dem griech. Wort *ἐθνικοί* und der Uebersetzung desselben durch „Heiden" absehen und die Evangelienstelle nach ihrem Gesamtsinne ins Auge fassen, so ist sofort klar, daß der Heiland bei der Unterweisung der Jünger über das Gebet nicht gesagt haben kann: machet nicht viel Geplapper wie die Heiden. Welcher Philolog der Welt weiß uns etwas von den langen Gebetsweisen der Heiden zu erzählen? Es dürfte sich keiner finden; den Philologen schreibt man in der Regel, ich glaube zwar im ganzen mit vollkommenem Unrecht, die Gewohnheit zu, daß sie in einiger Anlehnung an die Heiden kurz und wenig beten. Weiterhin aber: wie sollten wir es verstehen, daß der Heiland bei jenem feierlichen Anlaß, wo er die Seinigen beten lehrt, ihnen als Gegensatz die Heiden vorgeführt habe? Vollends nach dem Zusammenhang, in welchem bei Matthäus der Bericht über die Anleitung der Jünger zum Gebet steht, liegt nichts ferner als ein Hinweis auf die Heiden, nichts näher als ein Hinweis auf die „gelehrten Zunftgenossen", die pharisäisch gerichteten Gesetzeskundigen. Was diese betrifft, so sind wir nicht auf bloße Vermutungen an-

gewiesen, sondern wir können in aller Form beweisen, und dies aus der Schrift selbst, daß sie die Gewohnheit hatten, lange Gebetsformen zu sprechen, um dadurch wie durch andere ähnliche Gepflogenheiten dem Volke zu imponieren und sich in Ansehen zu setzen. Mark. 12, 40 und Luk. 20, 47 ist vom Heiland selbst die Gewohnheit der Pharisäer und Gesetzeskundigen (*νομικοί*), lange Gebete zu sprechen (*μακρὰ προσεύχεσθαι*), erwähnt bezw. getadelt. Somit liegt in dieser Sache volle Klarheit vor: Jesus belehrte die Seinigen, welchen Inhalt und welche Eigenschaften ihr Gebet haben solle, im Gegensatz zu den gelehrten Genossen (*ἐθνικοί*), welche sich auf das Hersagen langer Gebetsformeln etwas zu Gute thaten und dadurch wie durch ihre zur Schau getragenen Almosen und Fasten anderen überlegen zu sein vermeinten. Sehr bezeichnend ist es, daß die altsyrische Version (Syr. Curet.) an der Stelle Matth. 6, 7 statt *οἱ ἐθνικοί* vielmehr *ὑποκριταί* bietet, woraus erhellt, daß der Uebersetzer nicht an die Heiden, sondern an die „Blüte" der Judenschaft, die pharisäischen Genossen gedacht hat. Auch die *Διδαχή* hat, wo sie auf die evangelische Stelle anspielt *οἱ ὑποκριταί*; sie schreibt; *μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· πάτερ κ. τ. λ.* [1]). Selbst solche Gelehrte, welche das *οἱ ἐθνικοί* nicht als Übersetzung des hebr. Chaberim anerkennen wollen, wie beispielsweise Meyer [2]), geben zu, daß Jesus bei dem gemeinten Anlaß nicht von Heiden geredet haben könne; nur habe der Heiland nicht das

1) Vgl. Resch, III, 227.

2) Meyer, Untersuchungen über Jesu Muttersprache. Freiburg, Mohr 1896.

Wort Chaber gebraucht, sondern Chanepha, welches „Frevler" (ἁμαρτωλός, ὑποκριτής) bedeute. Die bekannte Wendung „Zöllner und Heiden" sei ursprünglich als „Zöllner und Sünder" gemeint gewesen. Die ganze Interpretation steht aber, wie Nestle in seiner Selbstverteidigung mit vollstem Rechte hervorgehoben hat [1]), der seinigen weit nach; ich kann hier auf das Detail seiner Beweisführung nicht eingehen und beschränke mich auf die Bemerkung: nur bei der Annahme, daß Jesus das Wort Chaberim gebraucht hat und sagt: plappert nicht wie die (pharisäischen) Genossen (Gesetzeskundigen), erklärt sich das οἱ λοιποί an der Parallelstelle bei Lukas (nach dem Kodex D) in befriedigender Weise, da, wie wir oben sahen, Chaber auch die Bedeutung „ein anderer" hat. Was aber ἐθνικός selbst betrifft, so ist sein Etymon bekannt; es ist das Adjektiv zu ἔθνος, eigentl. *Fέθνος*, Genossenschaft, Schar, Sippschaft, somit ἐθνικός = zu einer Genossenschaft gehörig, ein ganz passender Ausdruck zur Bezeichnung der von dem übrigen Volke sich absondernden, pharisäisch gesinnten Gesetzeskundigen. Daß bald ἐθνικός in der christlichen Kirche in dieser Bedeutung nicht mehr gebraucht wurde, ist von keinem Belang; interessant ist dagegen, daß das hebr. חבר an einer Stelle des a. T. (Job. 40, 30) durch ἔθνος, Volk, Genossenschaft, an einer anderen (Dan. 7, 20) durch ὁ λοιπός wiedergegeben ist. Mich wundert nur, daß R. diesen Fall nicht berücksichtigt und zur Stütze seiner Anschauung verwendet hat; er ließe sich sogar zur Begründung seiner Annahme, von deren Haltbarkeit ich noch nicht überzeugt bin, verwerten, daß nämlich Lukas wie den hebr., so auch den

3) Philologica Sacra S. 32.

kanon. griech. Matthäus bei Herſtellung ſeines Evangeliums benützt habe. Man könnte folgendermaßen argumentieren: Lukas hatte im hebr. Matthäus (11, 2) Chaberim vor ſich und im griech. als Ueberſetzung *οἱ ἐθνικοί*; letzteres Wort wollte er nicht anwenden, weil er als gewandter Grieche es als mißverſtändlich erkannte, da es im Sinne von *τὰ ἔθνη* (= die Heiden) gefaßt werden konnte. So entſchied er ſich für *οἱ λοιποί*, das allerdings unbeſtimmter, aber dem Sprachgebrauch nach immerhin korrekt das Chaberim wiedergab. Indes möchten wir aus Gründen, welche wir ſpäter noch anführen werden, hierauf kein großes Gewicht legen; nicht unmöglich wäre, daß Lukas in anderer Abſicht ſich für die Wahl der Ausdrucksweiſe *οἱ λοιποί* entſchieden hat. Die Kritik hat ſeit länger feſtgeſtellt, daß der dritte Evangeliſt im Vergleich mit Matthäus und Markus wie das jüd. Synedrium ſo auch die Schriftgelehrten und Phariſäer in einem milderen Lichte erſcheinen läßt, ſie gleichſam ſchont; wo jene beiden Evangeliſten die Phariſäer als Böſes ſinnend oder thuend bezeichnen, einen allgemeineren Ausdruck wählt, z. B. ſie oder einige, die Leute; es ſei erinnert an Luk. 6, 11 vgl. mit Matth. 12, 14; Mark. 3, 6. Und ſo könnte er auch in dieſem Falle aus Schonung das Chaberim abſichtlich mit „wie die anderen“ wiedergegeben haben. Ich ſchließe dieſe Ausführung mit dem Bemerken ab, daß an der Stelle Luk. 11, 2 ein ganz unzweideutiges Beweismoment für die Auffaſſung vorliegt, wonach der Evangeliſt das vorkanoniſche hebr. Matthäusevangelium benützt hat.

Ein zweiter Fall liegt vor in dem gleichen Abſchnitt, welcher das „Gebet des Herrn“ enthält. Die vierte

Bitte des „Vaterunsers“ ist hier in die Worte gefaßt: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν = τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον* (Matth. 6, 11). Viel besprochen ist ja der Ausdruck *ἐπιούσιος*. In dem Evangeliarium Hierosolymitanum findet sich dafür: panem nostrum abundantiae (da nobis hodie), während die altsyrische Version das Wort amina hat: panem nostrum continuum da nobis hodie (djauma) = das beständige, fortwährende, kontinuierliche Brot gieb uns heute. Im vorkanonischen hebr. Evangelium muß gestanden haben: לֶחֶם הַתָּמִיד; denn tamid ist = amina = fortwährend. Sonach fordert der Herr die Seinigen auf, den himmlischen Vater zu bitten, uns täglich das fortwährend, von einem Tag auf den anderen von uns erwartete, uns notwendige Brot (*ἐπιούσιος* von *ἡ ἐπιοῦσα* sc. *ἡμέρα*) zu verleihen. Daß zugleich der ganz eigene griechische Ausdruck *ἐπιούσιος* im ersten und dritten kanonischen Evangelium auf Abhängigkeit des einen vom anderen schließen läßt, sei hier ganz nebenbei bemerkt.

R. findet einen Beweis für die Annahme, daß Lukas aus der in hebräischer Sprache abgefaßten schon frühzeitig vorhandenen Evangelienschrift bei Herstellung seines Evangeliums geschöpft habe, in dem Abschnitt mit der Schilderung des Auftretens und der Bußpredigt des Täufers; am auffallendsten tritt dies hervor 3, 17, wo der Hebraismus *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ* und die wörtliche Übereinstimmung mit Matth. 3, 12 die Benutzung der auch vom Verfasser unseres ersten kanonischen Evangeliums gebrauchten semitischen Grundschrift seitens

des Lukas unzweifelhaft macht [1]). Das gleiche trifft zu in dem Bericht über die Taufe und Versuchung Jesu und über die Täufergesandtschaft (3, 21 ff.; 4, 1 ff.; 7, 18 ff.). Hier werden ja freilich Thatsachen und Ereignisse aus dem Leben Jesu, nicht Reden erzählt. Allein mit vollem Recht vertritt R. die Anschauung — und er harmoniert in dieser Beziehung mit Forschern und Kritikern wie B. Weiß —, daß das hebräische Urevangelium, die sog. *λόγια* des Matthäus (Eusebius K.G. III, 39, 16) nicht etwa bloß Reden, sondern auch Thatsachen enthalten habe, eine Geschichte des Wirkens wie der Reden Jesu gewesen sei (*λόγια* zu nehmen als Wiedergabe des hebräischen דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ).

Der Anschluß des Lukas an das hebr. Urevangelium ist ferner evident an der Stelle 20, 9 ff., wo uns der bekannte Hebraismus begegnet: *καὶ προσέθετο* (וַיֹּסֶף) *τρίτον πέμψαι.* Ich begnüge mich, aus der überreichen Fülle der von R. beigebrachten Belegstellen diese wenigen, wie mir scheint, besonders sprechenden Beispiele angeführt zu haben; die auf diesen Gegenstand bezüglichen Ausführungen des Gelehrten sind durchaus überzeugend.

Wenn ich nun die Frage nach den Quellen des Lukas im ganzen in der Weise von R., abweichend von K., entscheide, so sehe ich mich doch veranlaßt, meine Stellung als keineswegs mit dem Standpunkt R.s völlig zusammenfallend zu kennzeichnen. Nach R. wurde von Lukas nicht bloß das hebräische Urevangelium des Apostels Matthäus, sondern auch das ursprünglich für Judenchristen geschriebene, originaliter in griech. Sprache verfaßte *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, allerdings nicht als eigentliche Stoff-

1) Resch, H. III, S. 14.

quelle, aber doch fortwährend bei der Auswahl seiner Quellenstoffe berücksichtigt [1]). Schon aus der zurückhaltenden vorsichtigen Art, mit welcher der Gelehrte diesen Gedanken ausdrückt, scheint mir hervorzuleuchten, daß er in diesem Punkte nicht mit derselben einnehmenden Kraft der Überzeugung, nicht mit derselben in der Sache selbst begründeten Sicherheit redet. In der That hat R. in keiner Weise mit stichhaltigen Gründen die Behauptung zu erhärten vermocht, daß unser kanonisches griechisches Matthäus-Evangelium zur Zeit, da Lukas schrieb, also zwischen 66—70, schon vorhanden war; nur ausgesprochen ist die bezügliche Behauptung wiederholt, aber sie bleibt ohne Begründung; daß Papias, bezw. der Presbyter d. h. der Apostel Johannes [2]) mit den Worten: *Ματθαῖος μὲν οὖν τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (Eusebius K.G. III, 39, 16) das vorkanonische hebräische Matthäusevangelium gemeint hat, steht außer Zweifel; ebenso will ich zugeben, daß zur Zeit, wo dieses Urteil gefällt und die weitere Aussage *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* gemacht wurde, somit gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, dem gemeinten Mangel durch eine griechische Übersetzung des hebräischen Urevangeliums abgeholfen war; allein um die Zeit von 63, in welche R. mit vielen anderen die Entstehung des Lukasevangeliums verlegt, existierte die griechische Übersetzung des hebräischen Matthäus

1) Siehe Heft III, 838.

2) Wie auch R. den Presbyter Johannes vom Apostel unterscheiden mag, ist mir nicht verständlich, da eine sachgemäße Auslegung der Worte: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς κ. τ. λ.* (Eusebius K.G. III, 39) die Identität des Presbyters und Apostels Johannes mit voller Bestimmtheit ergiebt.

sicher noch nicht. In diesem Falle hätte gewiß sowohl Markus als Lukas direkt zu dem griechischen, nicht zum hebräischen Matthäus gegriffen. Ich gebrauche absichtlich die Wendung „griechische Übersetzung des hebräischen Matthäus", um mich in diesem Betreff in einen deutlichen Gegensatz zu R. zu stellen. Der Gelehrte denkt ja eigentümlich über das Verhältnis zwischen hebräischem und griechischem Matthäus. Nach seinen Darlegungen hätten wir in unserem dritten kanonischen Evangelium eine genauere und getreuere Reproduktion der דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ des Matthäus als in unserem kanonischen griechischen *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*. Ich möchte nun aber dem verdienten Forscher doch folgende Momente zu allseitiger Erwägung vorlegen. Papias, bezw. sein Gewährsmann, der Apostel Johannes, dessen Schüler Papias nach dem Zeugnis des Irenäus war (V, 33, 4), stellt dem „im hebräischen Dialekt" von Matthäus abgefaßten Evangelium, den *λόγια*, eine griechische Übersetzung gegenüber. Wo immer, ist der Sinn der viel erörterten Worte, in griechisch redenden christlichen Gemeinden das Bedürfnis eines Gebrauchs der hebräischen Matthäusschrift sei es in der Evangelienverkündigung sei es zu gottesdienstlichen Zwecken hervortrat, übersetzte jeder sc. den gerade zur Verwendung notwendig scheinenden Abschnitt ins Griechische. Dieser Notstand dauerte solange fort, bis die hebräische Grundschrift in ihrem ganzen Umfang zu allgemeinem kirchlichen Gebrauch in griechischer Übersetzung vorlag, welche jene frühere bruchstückweise erfolgende Übertragung unnötig machte. Wenn somit in dieser gewiß „alten Zeit" (Ende des ersten Jahrhunderts) in der angeführten Art gedacht und geredet wurde über

das Verhältnis des hebräischen und griechischen Matthäusevangeliums, so erscheint es mir wenigstens sehr bedenklich, das dritte kanonische Evangelium als eine genauere Wiedergabe des hebräischen Urevangeliums zu betrachten, denn die erste kanonische Denkschrift; diese Auffassung R.s ist sehr befremdlich, um so mehr, als er in scharfem Kontrast zu der „Tübinger Schule" die kirchliche Tradition gebührend würdigt. Das griechische *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* hat von der apostolischen Zeit an stets in der Kirche als Arbeit des Apostels Matthäus, als dem wesentlichen Inhalt nach mit dem hebräischen Matthäusevangelium sich deckend gegolten. Es sei verwiesen auf die Angabe des Irenäus (III, 1, 1). R. meint [1]), daß der große und gelehrte Bischof von Lyon den vorkanonischen hebräischen Matthäus mit der griechischen Matthäusschrift identifiziert habe, daß somit letztere 62—63 entstanden sei. Es ist schwer, Sinn und Bedeutung des Irenäuszeugnisses festzustellen; jedenfalls aber kennt Irenäus nur eine dem Apostel Matthäus zugeschriebene Evangelienschrift, von welcher er aussagt, daß sie von allen Evangelien zuerst und zwar anfänglich in hebräischer Sprache abgefaßt gewesen sei. Und so haben die Väter der Kirche, wenn sie von dem kanonischen griechischen Matthäusevangelium reden, dasselbe auf den früheren Zöllner und späteren Apostel Jesu Christi, Matthäus, zurückgeführt und dasselbe für identisch gehalten mit der von demselben Apostel verfaßten hebräischen Evangelienschrift. Statt vieler wollen wir den Origenes anführen, der doch bei Ausarbeitung seines Kommentars zu Matthäus den griechisch-kanonischen Text vor sich

1) H. III, S. 5.

hatte und dieſe kanoniſche, im Vierevangelienkanon die erſte Stelle einnehmende Evangelienſchrift durchaus identifiziert mit dem hebräiſchen, für die Gläubigen aus dem Judentum vom Apoſtel Matthäus abgefaßten Evangelium (bei Euſebius Kg. VI, 25, 4). Die Stimme dieſes Kritikers par excellence darf man doch nicht überhören. Es bleibt demnach der Satz als unangreifbar beſtehen: die alte Kirche hat den griechiſchen Matthäus als Überſetzung des hebräiſchen, ſomit dem Inhalt nach jedenfalls im ganzen mit letzterem ſich deckend angeſehen. Würde man ja von Anfang an die Beziehung des erſteren zu letzterem nur als eine loſere und entferntere betrachtet haben, ſo hätte man mit doppelter Sorgfalt das hebräiſche Matthäusevangelium, dieſes Kleinod aus der Feder eines Urapoſtels, gehütet und der Nachwelt überliefert. Die Thatſache, daß die in hebräiſcher Sprache geſchriebenen ſog. λόγια des Matthäus verhältnismäßig raſch der Vergeſſenheit anheimfielen und bald ganz verſchwanden, erklärt ſich nur bei der Annahme, es ſei im Bewußtſein der Kirche durchaus feſtgeſtanden, daß man in dem griechiſchen Matthäus in Anſehung des Inhalts einen vollgültigen Erſatz beſitze. Und noch etwas. Iſt nicht in dem Abſchnitt unſeres kanoniſchen Matthäus, der uns die Bekehrung des Zöllners berichtet (9, 1 ff.), Hand und Wille des ehemaligen Zöllners zu verſpüren? Oder wie ſollten wir es ſonſt verſtehen, daß in dieſem Evangelium im Apoſtelverzeichnis ein Matthäus angeführt wird mit dem Beinamen „der Zöllner“ (10, 3), während die anderen Evangeliſten jenen Zöllner vielmehr Levi nennen und da, wo ſie den Apoſtel Matthäus anführen, denſelben nicht als Zöllner bezeichnen (Mark. 3,

18; Luk. 6, 15; Apg. 1, 13)? Der Verfasser des ersten Evangeliums hebt augenscheinlich absichtlich hervor: der später als Apostel geltende Matthäus war früher ein sündiger Zöllner; ebenso absichtlich verschweigt derselbe Verfasser, daß das auf die Berufung folgende Mahl gerade im Hause des Berufenen stattgefunden habe; kurz hier verrät sich die Hand und Gesinnung des Autors; der berufene Zöllner ist der Urheber der Erzählung. Im Hinblick auf all das kommen wir zu dem Resultat: R. urteilt nicht richtig über das Verhältnis des griechischen kanonischen Matthäusevangeliums zu der ums Jahr 40 entstandenen hebräischen Schrift des Apostels Matthäus; vielmehr dürfte die Sache folgendermaßen liegen: während Markus neben den Vorträgen des Petrus das hebräische Urevangelium als Quelle benützte, während sodann Lukas wie aus (einem hebräischen Kindheitsevangelium und) Markus und dem hebräischen Matthäus schöpfte oder entlehnte, ist der Inhalt des letzteren seinem wesentlichen Umfang nach in unser griechisches kanonisches Evangelium übergegangen, wenn gleich die darin vorliegende Übersetzung keine mechanische, sondern eine freie war; sicher ist diese Übersetzung oder wenn man will freie Bearbeitung des hebräischen Matthäus nach dem kanonischen Markus, sehr wahrscheinlich aber auch erst nach dem Lukasevangelium und unter Benützung dieser beiden zu stande gekommen [1]); dieselbe mag bei der Entstehung des kirchlichen Evangelienkanons (um 140) eine Durchsicht erfahren haben; die nicht wenigen, von mir

1) Daß es sich bei dieser Benützung nicht um Entlehnung des Stoffs, sondern nur um Gestaltung der Form, des sprachlichen Ausdrucks handelte, versteht sich von selbst.

aus anderm Anlaß besprochenen Verstöße wie 23, 35 u. s. w. stammen von dem Übersetzer oder aus der Zeit jener Revision her.

Im Zusammenhang mit der bezeichneten unrichtigen Auffassung bezüglich des hebräischen Matthäus und dessen Verhältnis zu Lukas steht ein anderer Fehlgriff R.s, welchen wir nicht übergehen können. Er führt manche Rede- und Erzählungsstücke des dritten Evangeliums, welche man als Sondergut des Lukas anzusehen und zu bezeichnen pflegt, unter anderen die Erzählung von Zacchäus (19, 2 ff.), jene vom Pharisäer und Zöllner (18, 10 ff.) auf das vorkanonische hebräische Urevangelium als der Quelle zurück; mit Unrecht. Nehmen wir, um bei der Perikope vom Zöllner und Pharisäer stehen zu bleiben, für einen Augenblick die Behauptung von R. als richtig an; dann müssen wir sofort fragen: warum hat weder Markus noch der Verfasser des griechischen Matthäus dieser Perikope Aufnahme gewährt? Ich gebe zu, daß die Nichtaufnahme seitens des Markus noch einigermaßen als begreiflich, bezw. als weniger auffallend angesehen werden könnte; unbegreiflich hingegen bliebe die Nichtberücksichtigung derselben beim griechischen Matthäus. R. scheint das selbst zu fühlen, wenn er schreibt, der erste Evangelist (griech. Matthäus) habe wohl dieses Gleichnis als seiner Tendenz weniger entsprechend weggelassen. Aber wie will er das begründen? Ich denke vielmehr, dem Plan und Zweck des ersten Evangelisten hätte das Gleichnis ganz vorzüglich entsprochen. Um von anderem zu schweigen, sei nur an Matth. Kap. 5 u. 6 erinnert, an die dort berichteten Worte Jesu: „wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist als die der Schriftgelehrten

und Pharisäer, so werdet ihr gewißlich nicht eingehen in das Reich Gottes"; es sei erinnert an die in diesen beiden Kapiteln uns entgegentretende Gegenüberstellung des christlichen Ideals der Frömmigkeit und Gerechtigkeit und des pharisäischen Ideals: Fasten, langes Gebet, religiöse Übungen, äußerlich korrektes Verhalten zu Gott, dem Nächsten und zu sich selbst. Mit einem Wort: wenn etwas feststeht, so ist es dies, daß das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner zu dem Plan des ersten Evangeliums vortrefflich gepaßt hätte, und wenn der Autor desselben es in dem hebräischen Urevangelium vorgefunden hätte, würde er es sicherlich aufgenommen haben. Das Fehlen dieser Parabel in unserem ersten kanonischen Evangelium weist darauf hin, daß es sich um sog. lukanisches Sondergut handelt. Ganz so verhält es sich mit der Erzählung von Zacchäus und anderen ähnlichen bloß bei Lukas vorkommenden Perikopen.

ad 3) Der Charakter des Lukasevangeliums und zwar der historische Charakter, sodann der Paulinismus.

Der historische Charakter. In diesem Punkte stimmen die Ansichten von R. und K. am meisten zusammen; auch K. versteht die Erklärung des Evangelisten 1, 3 von der Absicht, die Thatsachen des Lebens Jesu in zeitlicher Folge zu beschreiben; nur von zeitlicher, nicht von sachlicher Ordnung könne καθεξῆς nach dem Zusammenhang genommen werden. Die Erörterung dieses einzig wichtigen Gegenstandes (pag. 35) hat meinen vollen Beifall, weniger die Bemerkung, welche sich auf meine angebliche Auffassung des καθεξῆς bezieht (pag. 37); darnach würde ich diesem καθεξῆς eine Auslegung in dem ganz beschränkten Sinne geben, daß Lukas seine Geschichtser-

zählung mit der Empfängnis und Geburt des Täufers und Jesu beginne, dann die Beschneidung, Darstellung im Tempel und Kindheit Jesu zu Nazaret, hierauf das öffentliche Auftreten und Wirken, Leiden und Auferstehung darstelle. Richtig ist allerdings, daß ich in der Erklärung des καθεξῆς von Anfang an eine gewisse Vorsicht manifestierte und, wie ich das heute noch thue, bei aller Betonung des chronologischen Verfahrens durch Lukas das hin und wieder vorkommende Abweichen von der Regel hervorzuheben nicht unterließ [1]). Im übrigen bin ich langsam, aber immer bestimmter vorwärtsgeschritten in der einmal eingeschlagenen Richtung und habe mich immer zuversichtlicher für die Auffassung des καθεξῆς im Sinne zeitlicher Folge ausgesprochen [2]). Und so verwerfe ich denn auch mit K. und R. den Standpunkt derjenigen Exegeten, welche in dem großen Abschnitt des Lukasevangeliums 9, 51—18, 30, dem seit Schleiermacher unter dem Namen „Reisebericht" geläufigen dritten Teil, eine große „Einschaltung" erblicken, wo der Evangelist eine Menge evangelischen Stoffes, den er in seinen Quellen gefunden und im Vorhergehenden die galiläische Wirksamkeit Jesu beschreibenden Teil nicht einzufügen gewußt, untergebracht und nach sachlichen Gesichtspunkten ohne Berücksichtigung des Ortes und der Zeit, wo und wann die bezüglichen Reden

1) Eine solche Ausnahme liegt beispielsweise Luk. 21, 12—19 vor, wo der Evangelist nach dem Vorgang des Markus die τάξις außer Acht läßt.

2) Man vgl. die Abhandlung über den Tag des letzten Abendmahls und des Todes Jesu; sodann noch die Rezension über den Kommentar von Hahn (Quartalschr. 1896. H. 4. S. 535 ff. und 1895 S. 341).

und Thaten geschehen, geordnet habe; ich teile mit Hahn, K. u. N. die Ansicht, daß Lukas in dem bezeichneten Teil seines Evangeliums die dritte Hauptperiode der Wirksamkeit Jesu schildern will, jene letzte Zeit vor seinem Leiden, während welcher er teils in Galiläa (aber hier nurmehr kurz), dann in Samaria, weiter in Jerusalem und Judäa und namentlich in Peräa sich aufhielt und seine Lehrthätigkeit vor dem Volke, noch öfter aber im Kreise seiner Jünger entfaltete. Es ist schon seit einiger Zeit immer nachdrücklicher und mit guten Gründen die Anschauung als verfehlt dargethan worden, als ob Lukas die „Reise" in keiner Weise fester bestimme und örtlich begrenze; man hat mit Recht geltend gemacht, daß Lukas zwar die einzelnen Stationen der Reise nicht namentlich anführe, aber doch unzweideutige Anhaltspunkte gebe, an welchen die wirkliche Vorwärtsbewegung Jesu erkannt werden könne. 9, 51 meldet der Evangelist den Aufbruch aus Galiläa nach Jerusalem; die Reise ging, wie 9, 52 zeigt, durch Samarien. 10, 38 ist die Ankunft Jesu in Judäa, bezw. bei (und in) Jerusalem angedeutet. Aber auch in den folgenden Abschnitten giebt Lukas, wie wir bald sehen werden, dem Leser Orientierungspunkte in größerer Zahl. Schwierigkeit verursacht bei dieser Auffassung allerdings die Entscheidung der Frage, wie die Darstellung des Lukas in diesem Teil seines Evangeliums in den Rahmen der johanneischen Darstellung eingefügt werden könne. Denn bei Johannes lauten die Angaben über die Reisen Jesu so bestimmt und exakt, daß an der absoluten Zuverlässigkeit ein vernünftiger Zweifel nicht möglich ist. Bis jetzt nun waren die Vertreter der Auffassung, wonach eine solche Einfügung angängig

sei, fast ausnahmslos der Meinung, daß die Luk. 9, 51 erwähnte Reise Jesu nach Jerusalem mit der Joh. 7, 10 berichteten Reise zum Laubhüttenfeste (Oktober in dem Jahr vor dem Leiden), die Luk. 13, 22 angedeutete mit der Joh. 10, 22 berichteten Reise Jesu zum Tempelweihfeste (Dezember desselben Jahres) identisch sei, endlich unter dem Luk. 17, 11 indizierten Aufbruch die letzte Reise des Herrn gemeint wäre, welche von Galiläa über Jericho nach Jerusalem ging und mit dem Einzug am Palmsonntag endigte [1]). Einzelne Gelehrte hinwiederum identifizieren zwar die Reise Jesu Luk. 9, 51 mit der Joh. 7, 10, hingegen den Aufbruch Luk. 13, 22 nicht mit Joh. 10, 22, sondern mit Joh. 11, 1 (Reise Jesu von Peräa nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus), indem sie auf Luk. 13, 31—35 hinweisen, welche Perikope diese zweite Identifizierung (mit Joh. 11, 1) wahrscheinlicher mache. R. hält dafür, daß Luk. 9, 51 mit Joh. 7, 10 zusammenfalle, so daß beide Evangelisten die Reise Jesu zum Laubhüttenfeste im Auge hätten [2]); dabei spricht er die Ansicht aus, daß Jesus, von den Samaritanern nicht aufgenommen (Luk. 9, 52—56) seinen Weg nach Peräa und von da nach Jerusalem gemacht habe. Anders R., dessen wirklich glückliche Ausführung ich in Kürze skizziere, freilich so, daß ich gelegentlich auch dagegen opponiere [3]). Nach R. hat Lukas den kurzen Besuch in Jerusalem am Laubhüttenfeste, wo er bald wieder nach Galiläa zurückkehrte, gar nicht berücksichtigt, vielmehr

1) Vgl. Hahn, Lukasevangelium II, 2; Pölzl, Kommentar zum Lukasevangelium S. 170.

2) pag. 325.

3) Vgl. Heft III, S. 68, dazu H. IV, S. 94 ff.

9, 51 die Reise des Herrn zum Enkänienfeste (Dezember), so daß Luk. 9, 51 mit Joh. 10, 22 zusammenfällt. Ich stimme R. bei und zwar aus folgenden Gründen.

α) Nach Johannes ist die Reise Jesu zum Laubhüttenfest erfolgt, nachdem in Galiläa auf die Rede über das Brot des Lebens (Kap. 6) eine tiefgreifende Krisis eingetreten und ein großer Teil der vorigen Anhängerschaft sich vom Heiland getrennt hatte. Nun bringt Lukas bald nach Beginn seines sog. Reiseberichtes die Weherufe über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum (10, 12 ff.) und es ließe sich somit 9, 51 sehr wohl mit Joh. 7, 10 zusammenhalten. Dem steht indes entgegen die Art, in welcher Luk. 9, 51 den von ihm gemeinten Aufbruch aus Galiläa einleitet: als der Zeitpunkt seiner Aufnahme sehr nahe war. Das paßt einzig auf den Dezember des Jahres vor seinem Leiden, wo das Tempelweihfest begangen wurde.

β) Nach Johannes nahm der Heiland, nachdem er im Dezember zur Zeit der Enkänienfeier in Jerusalem sich aufgehalten hatte, seinen Weg nach Peräa (10, 42) und von dort zurück nach Jerusalem bezw. nach Bethanien (11, 1 ff.). Das war aber auch nach dem Bericht des Lukas (9, 51—13, 33) die Route: Jesus brach nach den Evangelisten von Galiläa auf (9, 51), wanderte durch Samarien (9, 52); 10, 38—42 ist seine Ankunft in bezw. bei Jerusalem indiziert. In Samarien fand damals das bekannte Ereignis statt, bei welchem die Zebedäussöhne eine Rolle spielten (9, 52 ff.), in Samarien aber auch die Aussendung der 70 (10, 1 ff.). Letztere tritt bei der angedeuteten Interpretation des Evangelienabschnittes in eine ganz neue Beleuchtung. Die Abord-

nung der 12 Apoſtel hatte ſich nur auf die israelitiſchen Städte und Ortſchaften mit Ausſchluß Samariens und der Heidenländer beſchränkt (Matth. 10, 5 u. 6), und wie ja der Heiland ſelbſt in erſter Linie nur für die verlorenen Schafe des Hauſes Israel gekommen war und ſeine Miſſion im ganzen nur für Israel ausübte, ſo ſollte auch die erſte probeweiſe Ausſendung der Zwölfe kein anderes Ziel haben. Ein Fortſchritt trat nun dadurch ein, daß die gegen Ende des irdiſchen Wandels Jeſu erfolgte Ausſendung der 70 Jünger einen andersartigen Kreis umfaßte, das halbheidniſche Samarien: dieſe Jünger ſollten die von Jeſus vorbereitete und einſt vorausgeſagte Ernte (Joh. 4, 35 f.) in Samarien als erſte einheimſen (ſpäter der Diakon Philippus); ſodann ſollte durch ihre Miſſion noch zur Zeit des Wirkens Jeſu ſelbſt der Gang praktiſch durchgemacht werden, welchen die Lehrverkündigung nach ſeinem Hingang dem göttlichen Ratſchluß gemäß nehmen ſollte (Apg. 1, 8). An der Grenze von Samarien ſprach ſodann Jeſus damals die Weherufe über die genannten Städte Galiläas aus (Luk. 10, 22 ff.), welche bevorzugte Zeugen der Wunderthaten Jeſu geweſen und doch im Unglauben verharrt waren. Da der Heiland den 70 Jüngern das Verhalten vorſchreibt gegen eine ihre Predigt abweiſende Stadt, treten jene undankbaren, unempfänglichen Städte Galiläas, die er kurz vorher verlaſſen, vor ſeine Seele und veranlaſſen ihn, in tiefem Schmerz das Schickſal anzudeuten, dem ſie zur Strafe für ihren Unglauben verfallen waren. Von Samarien ging der Zug ohne Zweifel gen Jericho; die Nähe dieſer Stadt iſt angedeutet durch Luk. 10, 30 ff. (Gleichnis vom Samariter);

von Jericho wurde in einem Tag Bethanien erreicht und im Hause der Martha und Maria Absteigequartier genommen (Luk. 10, 38); von Bethanien aus erfolgte der Besuch in Jerusalem zum Tempelweihfest (Joh. 10, 22) und bald darauf die Reise nach Peräa (Joh. 10, 40), wo eine mehrwöchentliche Thätigkeit eintrat. Man wird hier einwenden: zugegeben, daß durch Luk. 9, 52 eine Reise durch Samarien und durch 10, 38 ein Aufenthalt bei oder in Jerusalem angezeigt erscheint, wo bleibt dann aber die Aufklärung über den Zug von Judäa nach Peräa? Ich antworte: Lukas giebt eine solche mit klaren ausdrücklichen Worten nicht, so wenig als Johannes, wo man zwischen 10, 22 und 23 eine bestimmte Auskunft über Jesu Rückkehr vom Laubhüttenfeste aus Judäa nach Galiläa und über den abermaligen Aufbruch von da nach Judäa erwartet, aber nicht findet, ohne daß wir indes faktisch im Unklaren gelassen werden. Aehnlich bei Lukas; es genügt, daß er Jesum 10, 38 als in Bethanien anwesend und hernach (11, 1—13, 33) als in Peräa thätig vorführt; den Schluß, daß Jesus die Reise von einem Lande nach dem anderen unternommen, kann der Leser selbst machen. Daß aber Lukas den Heiland 11, 1 in Peräa weilend denkt, ergiebt sich unschwer.

a) Da die Jünger die Bitte um Unterweisung über die rechte Art zu beten an den Herrn stellen, weisen sie auf Johannes den Täufer hin (11, 1). Unter allen Umständen muß nun gesagt werden: solche Motivierung der Bitte seitens der Jünger Jesu ist am verständlichsten, wenn der *τόπος τις* jener Ort war, wo Johannes früher seine Thätigkeit entfaltet hatte (vgl. Joh. 10, 40) und

R. hat gewiß Recht, wenn er ausſpricht, daß keine paſſendere Stätte für die Unterweiſung über das Gebet zum himmliſchen Vater gedacht werden könne, als die Stätte am Jordan, wo der Heiland betend die Stimme des himmliſchen Vaters vernommen, die Verherrlichung durch den Vater erlebt und ſeine Thätigkeit durch Auswahl einiger Jünger begonnen hat [1]).

b) Auf Peräa weiſt beſtimmt der Anfang von Kap. 12 bei Lukas hin. Denn wo anders können ſo zahlreiche Volksſcharen um den Heiland behufs Anhörung der Predigt ſich wenige Monate vor ſeinem Leiden zuſammengefunden haben als in Peräa (vgl. Joh. 10, 42)? Gewiß nicht in Galiläa, nach dem, was in der vorhergehenden Zeit dort geſchehen war (vgl. oben, Kriſis), aber auch nicht in Judäa. Denn dieſes Land wird, von anderem abgeſehen, ausgeſchloſſen durch das folgende Moment.

c) Am Schluß des längeren Abſchnittes berichtet Lukas: Die Phariſäer erſcheinen vor Jeſus und ſprechen: mache dich auf von hier; denn Herodes (Antipas) ſucht dich zu töten. Viel verhandelt iſt hier freilich zunächſt die Frage, in welcher Abſicht und Geſinnung damals die Phariſäer vor Jeſus erſchienen ſeien. Daß dieſe eine gute und ehrliche geweſen, wie manche auch noch in neueſter Zeit annehmen [2]), möchte ich für ganz unwahrſcheinlich halten; ich ſehe ihre Mitteilung auch nicht als eine erlogene an, ſo daß ſie durch dieſelbe lediglich bezwecken wollten, Jeſum aus Peräa weg nach Judäa zu locken [3]). Vielmehr dürfte eine Aehnlich-

1) Heft III, 225.
2) Vgl. Hahn II, 251.
3) So Reſch III, 387.

keit vorliegen mit der Joh. 4, 1 (vgl. Matth 4, 12) berichteten Situation d. h. die Phariſäer ſtanden auch in dieſem Falle im Bunde mit Herodes Antipas. Nach der Antwort Jeſu kann man nicht zweifeln, daß der König in liſtiger und verſchlagener Weiſe (ἀλώπηξ) den Heiland aus ſeinem Gebiete [1]) wegbringen wollte, welche Abſicht den Wünſchen der Phariſäern entgegenkam, indem dieſe Jeſum in Judäa haben wollten, wo er der Kompetenz und Macht des Synedriums anheimfiel. So galt Jeſu Erwiderung wie der Verſchlagenheit des Herodes ſo den Machinationen der zum Aufbruch mahnenden Phariſäer. Der Heiland fügt bei: Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollziehe Heilungen heute und morgen und am dritten Tage komme ich zu Ende (τελειοῦμαι medial); doch (πλήν, im Gegenſatz zu den Beſtrebungen des Herodes die göttliche Fügung bezeichnend) muß ich heute und morgen und am folgenden (dritten) Tage, während welcher Zeit ich mich noch mit Wunderthätigkeit beſchäftigt in Peräa aufhalte, weiterreiſen, um die Grenze der herodianiſchen ἀρχή zu erreichen und nach Jeruſalem zu kommen, weil das Privilegium, die Propheten zu morden, dieſer Stadt nicht durch den Idumäer Herodes entzogen werden darf [2]). Summa: der Schauplatz des Luk. 13, 31 Erzählten war nach dem Evangeliſten Peräa, die ἀρχή des Herodes Antipas; 13, 31 aber liegt ein Anſchluß

1) Peräa war neben Galiläa Herrſchaftsgebiet des Herodes Joſ. A. 17, 11.

2) Im einzelnen weiche ich hier völlig von R. (H. III, 387) ab, was aber die uns hier beſchäftigende Materie als ſolche nicht weiter berührt. Durch die Worte οὐκ ἐνδέχεται ἀπολέσθαι κ. τ. λ. wird die beabſichtigte Reiſe deutlich als eine ſolche von Peräa nach Jeruſalem ſignaliſiert.

an 11, 53 vor, wo der Verfaſſer die auf die Entfernung Jeſu von Peräa nach Judäa abzielenden Machinationen zuerſt erwähnt, um dann nach der Wiederaufnahme des Fadens (13, 31) den Aufbruch von Peräa endgültig anzuzeigen (13, 32). Was aber die Zeit dieſes Aufbruchs anlangt, ſo fällt ſie zuſammen mit dem Joh. 11, 1 ff. berichteten Zeitpunkt: Reiſe Jeſu von Peräa nach Bethanien zur Auferweckung des Lazarus, nicht etwa zum Leiden.

Schon bisher hat es nicht an ſolchen gefehlt, welche Peräa als Ort der Luk. 11, 1 ff. berichteten Ereigniſſe angeſehen haben; dieſe haben aber dabei die Vorſtellung feſtgehalten, daß Jeſus auch noch die Wehrufe über das prophetenmörderiſche Jeruſalem während ſeines Aufenthaltes in Peräa erhoben, indem er den bevorſtehenden Frevel der Stadt im Geiſte zuſammengehalten mit ſeinem Verhalten voll Liebe und Barmherzigkeit gegen deren Bewohner und dabei ſeinen tiefen Schmerz über den ſchnöden Undank und die Verſtockung der Stadt zum Ausdruck gebracht habe. Dieſer Auslegung tritt R. entgegen und ſagt: zwiſchen Luk. 13, 33 und 34 iſt der Zug Jeſu von Peräa nach Bethanien und die Auferweckung des Lazarus daſelbſt, ſowie die Beſchlußfaſſung des jüdiſchen Synedriums, daß Jeſus getötet werden müſſe, einzuſetzen. Und in dieſer Erklärung erblicken wir einen wirklichen Fortſchritt. Es iſt gewiß unleugbar, daß das johanneiſche *ἐβουλεύσαντο, ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν* (Joh. 11, 53) in einziger Weiſe illuſtriert wird durch Jeſu Worte bei Lukas 13, 34: *Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας*, wenn man ſich die Situation ſo denkt, daß Jeſus einige Tage nach dem Wunder von Bethanien und dem gleich

darauf folgenden Beschluß des Synedriums, betreffend die Tötung Jesu, diese Worte gesprochen hat! Aber hier wird man ja den Einwurf machen, daß nach Matthäus 23, 37 der Heiland den Weheruf über die „heilige Stadt" erst einige Tage vor seinem Leiden im Tempel erhoben habe, somit bei der bezeichneten Auffassung des lukanischen Abschnittes (13, 33—35) sich ein Widerspruch zwischen beiden Evangelisten ergeben würde. Sollen wir etwa diesen Einwand entkräften durch die Hypothese, Jesu werde wohl ein solches Wehe über die unglückliche Stadt zu wiederholten Malen mit gleichen oder ähnlichen Worten ausgesprochen haben, einmal nach der Auferweckung des Lazarus (Lukas), dann ein letztes Mal kurz vor Beginn seines Leidens (Matthäus)? Nein! immer weniger kann ich mich zu der Annahme sogenannter Doubletten (doppeltes Auftreten in Nazaret, doppelte Tempelreinigung u. s. w.) verstehen; es will mir mehr und mehr scheinen, daß solche Annahmen ihre Entstehung fast durchweg dem Mangel an Einsicht in die Art der synoptischen Geschichtschreibung verdanken. Je mehr die Erkenntnis durchdringt, daß wie Markus so auch Matthäus (der hebr. und griech.) *οὐκ ἐν τάξει* [1]), nicht in chronologischer Ordnung geschrieben haben, daß dagegen Lukas *καθεξῆς* schreibt und vollends Johannes eine vollkommene Exaktheit in der Chronologie aufweist, desto mehr wird die Neigung zu der Annahme von Doubletten

1) Dieses Urteil hat der Apostel Johannes über Markus gefällt (Eusebius, Kg. III, 39, 16); dasselbe gilt aber auch von Matthäus, sowohl dem hebräischen, welchem Markus folgte, als vom griechisch-kanonischen. Maßstab bei Fällung des Urteils auf seiten des Johannes war sein auf Augenzeugenschaft gegründetes Bewußtsein.

ſchwinden. Und ſo glauben wir denn, daß der Heiland jenes Wehe nur ein Mal geſprochen und zwar zu der von Lukas bezeichneten Zeit, als er von Peräa nach Judäa (zur Auferweckung des Lazarus) gekommen und daraufhin die Juden endgültig ſeinen Tod beſchloſſen hatten; Matthäus *οὐκ ἐν τάξει γράφων* bringt den Weheruf in anderem Zuſammenhang. Indes haben wir einen Hauptſtützpunkt für die Interpretation der lukaniſchen Verſe 33—35 in Kap. 13 noch nicht angeführt; er liegt in den Worten V. 35: „Siehe, überlaſſen wird euch euer Haus; ich ſage euch aber, daß ihr mich nicht mehr ſehen werdet, bis der Zeitpunkt gekommen ſein wird, da ihr ſprechet: gelobt ſei der da kommt im Namen des Herrn". Sollten die Exegeten etwa fortfahren, letztere Worte auf die (zweite) Paruſie zu beziehen, anſtatt auf den Zeitpunkt des Einzugs in Jeruſalem, wo ja nach dem einſtimmigen Zeugnis der Evangeliſten der Friedensfürſt mit dem Zuruf begrüßt wurde: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (Matth. 21, 9; Mark. 11, 9; Luk. 19, 38), ſo daß der Sinn iſt: nachdem ihr, unglücklichen Bewohner von Jeruſalem, (der großen Zahl nach) auch gegen den augenſcheinlichſten Erweis der göttlichen Wundermacht (Auferweckung des Lazarus) abſichtlich eure Augen zugedrückt und in vollkommener Verblendung meinen Tod beſchloſſen habt, hört eure Stadt (*οἶκος*) auf, Gegenſtand meiner Gnadenerweiſungen und Fürſorge zu ſein; möget ihr fürderhin ſelbſt für euch ſorgen; mein Antlitz ſollt ihr nicht mehr ſehen, bis daß ich meinen feierlichen Einzug in eure Stadt halte und ihr dann nach kurzer vorübergehender Huldigung des Volkes das zum Abſchluß bringen werdet, was ihr in Anſehung meiner Perſon beſchloſſen

habt. Ja, es erscheint mir ganz unzweifelhaft: diese Worte hat Jesus gesprochen, als er von Jerusalem und seiner Umgebung schied, um sich noch vor Beginn seines Leidens für einige Zeit nach Ephräm an der jüdisch-samaritischen Grenze zurückzuziehen (Joh. 11, 54).

Der Abschnitt 14, 1—17, 11 (bezw. 18, 31). Die hier erzählten Ereignisse und Reden Jesu gehören dem Zeitraum an, innerhalb dessen der Heiland sich in Ephräm aufhielt, um dann von dort seinen letzten Gang nach Jerusalem anzutreten (Luk. 17, 11 und 18, 31 vgl. mit Joh. 11, 55—12, 1). Und welches war nach diesen beiden Evangelisten damals die Reiseroute? Man möchte ja freilich im Hinblick auf die Darstellung des Johannes vermuten, daß Jesus von Ephräm im Norden Judäas direkt auf Jericho zu und von dort herauf nach Bethphage wanderte, um in Jerusalem einzuziehen. Allein so exakt des Johannes Angaben sind, was jedesmal Ausgangs- und Zielpunkt der Reise betrifft (7, 1 ff., 10, 22), so wenig läßt sich aus seinen summarischen Angaben über die nähere Richtung der Reise etwas Sicheres schließen. Wenn wir aber den Lukas beiziehen, so ergiebt sich, wenn anders die Ansicht von seinem chronologischen Verfahren richtig ist, ein ganz anderes Resultat als eben vorhin angedeutet wurde (Ephräm—Jericho—Jerusalem). Lukas schreibt: Der Herr brach (nach einigem Verweilen in Ephräm, Joh. 11, 54) auf und zog mitten durch Samarien und Galiläa (Luk. 17, 11). Ich verstehe nicht, wie R. an dieser Stelle ein Textverderbnis vermuten und statt der Lesart *διὰ μέσου Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας* vielmehr die andere *διὰ μέσου Σαμαρίας καὶ Ἰουδαίας* als die ursprüngliche

ansehen kann [1]). Nein, hier ist gar keine Aenderung angezeigt oder berechtigt, wie dazu auch jeder äußere Anhaltspunkt fehlt; es ist alles in bester Ordnung. Der Heiland nahm von Ephräm im nördlichen Judäa seinen Weg wirklich mitten durch Samarien, somit zunächst in nördlicher Richtung, von da nach Galiläa hinauf bis etwa zur Höhe der Ebene von Jezreel, um dann in östlicher Richtung nach dem Jordanthal abzubiegen und seinen Weg dem Jordan entlang auf der großen Straße der galiläischen Karawanen nach Jericho und von dort herauf nach Jerusalem zu nehmen. Es war das allerdings ein Umweg von 3—4 Tagen; indes lassen sich die Beweggründe solcher Reiseroute wohl begreifen [2]). Ich möchte hier nur die Beweismomente andeuten, welche wir für solche Auffassung der evangelischen Darstellung in dieser selbst haben. Einmal existiert eine uralte unter den Christen Palästinas bis heute festgehaltene Tradition, wonach die nach dem Antritt dieser letzten Reise Jesu erfolgte Heilung der 10 Aussätzigen im heutigen Djenin in Samarien (jedem Pilger wohl bekannt!) geschehen ist (Luk. 17, 12). Sodann enthält der Bericht des Lukas noch ein besonderes Merkzeichen dafür, daß vor dem Gang Jesu zum Leiden in Jerusalem noch einmal Galiläa berührt und kurzer vorübergehender Aufenthalt dort genommen wurde, wo dann die dortigen Freunde und Anhänger sich anschließen konnten.

α) Das Luk. 18, 31—33 erzählte Wort des Herrn über sein bevorstehendes Leiden wird 24, 6 f. als in Galiläa gesprochen citiert;

β) Luk. 23, 55 heißt es: „Weiber, welche mit Jesus

1) H. III, S. 466 f.

2) Vgl. darüber Didon, „Jesus Christus" II, 159 f.

aus Galiläa gekommen waren (nach Jerusalem), sahen sich das Grab an". Aus beiden Stellen ergiebt sich, daß Jesus bei seiner letzten Reise nach Judäa von Galiläa hergekommen war. Haec hactenus.

Der Paulinismus des Lukasevangeliums. Hierüber gehen die Anschauungen von K. und R. wieder weit auseinander. Während K. dem Lukasevangelium pauliniſchen Charakter in dem gemäßigteren Sinne der Mehrheit der Theologen vindiziert, erhebt R. energiſche Einſprache gegen die Annahme einer pauliniſchen Tendenz beim dritten Evangeliſten; das eigentliche Weſen der lukaniſchen Geſchichtſchreibung beſtehe vielmehr in dem Fehlen jeder Tendenz; Lukas ſei der „tendenzloſe, lediglich und treulich auf ſeine Quellen ſich ſtützende Hiſtoriograph des Neuen Teſtaments" [1]). R. benützt manche Gelegenheit, um darauf aufmerkſam zu machen, daß bei Lukas nicht ſelten das gerade Gegenteil einer pauliniſchen Tendenz hervortrete [2]). Es iſt mir nicht unbekannt, daß ſchon ſeit längerer Zeit eine Reaktion eingetreten iſt gegen die Theſe vom pauliniſchen Charakter des dritten Evangeliums; und ſoweit dieſelbe gegen die Tübinger Schule und ihre extremen Anhänger (Haſert, Vollmar, Scholten, Hilgenfeld) gerichtet iſt, können wir derſelben die Berechtigung nicht beſtreiten. Meines Erachtens ſollte man aber in dieſer Oppoſition gewiſſe Grenzen nicht überſchreiten; ſonſt läuft man Gefahr, ins entgegengeſetzte Extrem zu verfallen, und es iſt eben R. ganz augenſcheinlich dabei angekommen. Zunächſt finde ich ſeinen Standpunkt in der bezeichneten Frage befremdlich. R.

1) H. III, 847.
2) Vgl. namentlich III, 444.

ſtellt ſich ja, wie ſchon oben angedeutet wurde, keineswegs in die Reihe derjenigen Forſcher und Kritiker, welche ſich mit ſouveräner Willkür über die Tradition der alten Kirche hinwegſetzen; er legt den altehrwürdigen Zeugniſſen eines Irenäus, Klemens Alex., Origenes, großes Gewicht bei, führt ſie in ſeiner vorzüglichen Arbeit über die Paralleltexte zu Lukas mit Ausführlichkeit vor (S. 1—4) und hebt nachdrücklichſt hervor, daß wie innerhalb ſo auch außerhalb der Kirche von Anfang der pauliniſche Charakter des Lukasevangeliums betont worden ſei (S. 2). Nun iſt ja allerdings richtig, daß die Väter zum Teil unter dem Einfluß der falſchen Annahme, als ob Paulus an Stellen wie Röm. 2, 16 vom Lukasevangelium als „ſeinem Evangelium" rede, ihr bezügliches Urteil abgegeben haben. Allein das iſt doch nur eine Seite der Sache; die Väter betonen zugleich mit Recht, daß Lukas langjähriger Begleiter des Paulus geweſen und ſo mit der Lehrverkündigung desſelben beſonders vertraut ſein Evangelium niedergeſchrieben habe, weshalb ſich der Einfluß des Völkerlehrers bei der Kompoſition der Denkſchrift in ähnlicher Weiſe geltend gemacht habe, wie bei der Herſtellung des Markusevangeliums der Einfluß des Petrus. Außerdem aber hat es Vätern wie Origenes durchaus nicht an ſcharfer Beobachtungsgabe und kritiſchem Sinne gefehlt, um ein zutreffendes Urteil in der gemeinten Sache abzugeben. Wie kommt es, daß R. über dieſes auf pauliniſchen Charakter des dritten Evangeliums lautende Urteil der alten Kirche ſich hinwegſetzt?

Die Oppoſition von R. gegen den Paulinismus des Lukas iſt noch unter einem anderen Geſichtspunkt betrachtet faſt unbegreiflich. Wenn man davon ausgeht,

daß Lukas aus der mündlichen Tradition geschöpft, daß er den Stoff durch sorgfältige Nachforschungen, durch Erkundigungen bei den Augenzeugen gesammelt habe ohne gleichzeitige Benützung *schriftlicher* Vorlagen (das ist die Meinung K.s und auch Hahns, vgl. a. a. O. I, 22 ff.), dann mag man noch eher die Behauptung verfechten, es könnten die Eigentümlichkeiten des Lukasevangeliums, die man als Paulinismus zu bezeichnen pflegt, daraus erklärt werden, daß alles dem Lukas, so wie er es wiedergiebt, von seinen Quellen dargeboten worden sei. Nun lautet aber die Quintessenz der Ausführungen von K., daß Lukas, da er sein Evangelium schrieb, das vorkanonische hebräische Matthäusevangelium, das Markusevangelium, in sekundärer Weise auch das griechische kanonische Matthäusevangelium als Quellen benützt habe, und da will denn doch die jedem sich unwillkürlich aufdrängende Frage beantwortet sein: wie kommt es, daß das Lukasevangelium so manche Stoffe bringt, welche jene Schriften nicht haben? wie kommt es, daß er eine andere Ordnung und Gruppierung in der Darstellung einhält als jene, daß er im Vergleich mit jenen Zusätze macht oder Weglassungen aufweist und oft unter gewissen klar zu erkennenden Lehrgesichtspunkten die berichteten Reden und Ereignisse zur Darstellung bringt? wie kommt es namentlich, daß Lukas und nur er Perikopen enthält, wie die von der Sünderin (7, 36—50), vom verlorenen Sohn (15, 11—32), vom Pharisäer und Zöllner (18, 10—14), die Erzählung vom Zachäus (19, 1—10), vom reuigen Schächer am Kreuz (23, 39 ff.)? Es ist eine unerwiesene und unbeweisbare Annahme, daß alle diese Perikopen oder doch einige derselben in dem hebräischen Ur-

evangelium enthalten geweſen und von Lukas infolge einer Nachleſe herübergenommen worden ſeien. Dagegen ſpricht laut die Thatſache, daß weder Markus noch der griechiſche Matthäus irgend eine Spur davon aufweiſen. Mit vollſtem Rechte betrachtet und bezeichnet man dieſe Stücke als lukaniſches Sondergut, Ergebniſſe der ſorgfältigen genauen Nachforſchung des Evangeliſten. Wenn nun aber gerade in dieſen lukaniſchen Erzählungsſtücken der Gedanke von der unendlichen und unbegreiflichen, alle Menſchen, auch die größten Sünder und gerade ſie beſonders umfaſſenden Liebe und Barmherzigkeit überall deutlich hervortritt, ſo wird es nicht unberechtigt ſein, in ſolcher Darſtellung einen Paulinismus zu erblicken, da Paulus in ſeinen Briefen gerade dieſe Wahrheiten der chriſtlichen Offenbarung (Univerſalismus und Gratuität der Gnade) ſo beharrlich und energiſch vorträgt. Man darf hier wohl erinnern, daß auch in dem δεύτερος λόγος des Lukas neben der Göttlichkeit des Chriſtentums überall die Beſtimmung desſelben für alle Menſchen, Juden ſowohl als Heiden betont wird, zum deutlichen Beweis dafür, daß der Verfaſſer beider Schriften, Lukas, der langjährige Begleiter und Schüler Pauli, nicht eine ausſchließlich hiſtoriſche Tendenz verfolgt, ſondern den geſchichtlichen Stoff vielfach nach gewiſſen Lehrgeſichtspunkten darſtellt, welche ſich mit der pauliniſchen Lehrdarſtellung unmittelbar berühren. In dieſem Sinn darf und muß man von einem Paulinismus des Lukasevangeliums reden, wie es ſchon die Väter der Kirche gethan haben, und wie es K. (pag. 18) in kurzer, aber gelungener Ausführung thut. R., welcher dieſe Auffaſſung lebhaft bekämpft, vermag ſeinen Standpunkt nicht in alleweg kon-

quent zu vertreten. Oder was wollen die Worte, welche der Gelehrte bei der Besprechung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner schreibt [1]? Er muß es selbst aussprechen, daß man in dieser Parabel so recht eigentlich eine paulinische Tendenz ausgeprägt finden könne. Wenn er dann, um seinerseits solches Zugeständnis nicht offen machen zu müssen, das vorkanonische hebräische Evangelium des Matthäus als Quelle der Parabel erklärt, so ist die Unhaltbarkeit dieser Aufstellung nach unseren früheren Ausführungen unzweifelhaft. Aehnlich verhält es sich mit seinem Urteil in Ansehung des Abschnittes 15, 3—16, 9 [2], welcher die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme, von dem verlorenen Sohn und dem ungerechten Haushalter umfaßt. Das erste davon bringt auch der kanonische Matthäus (18, 12 ff.), die drei übrigen sind dem Lukas eigentümlich. Wenn R., um die Auslassung derselben beim ersten Evangelisten begreiflich zu machen, sagt, dieselben hätten seiner judenchristlichen Tendenz zu wenig entsprochen, da sie mehr dem zu gute kommen, was man Paulinismus nenne, so liegt hierin wirklich ein Zugeständnis an unsere Auffassung vor, wonach das Lukasevangelium in dem angedeuteten beschränkten Sinn paulinischen Charakter trägt. In jenen beiden ersten Gleichnissen will Jesus zeigen, wie natürlich es für ihn, den erschienenen Welterlöser, sei, die nahenden Zöllner und Sünder nicht zurückzuweisen, sondern ihrer gerade in erbarmungsvoller Liebe sich anzunehmen. Durch das dritte Gleichnis hält Jesus in dem älteren Sohne den Pharisäern und Schriftgelehrten ihr eigen Bild vor, während er in dem jüngsten Sohne die Zöllner und

1) H. III, 487. 2) H. III, 416 f.

Sünder abbildet. Dieſe drei Gleichniſſe widerſprechen der judenchriſtlichen Tendenz des erſten Evangeliſten ebenſo wenig als die Parabel vom Phariſäer und Zöllner; er hat ſie aber nicht aufgenommen, weil er ſie im hebräiſchen Matthäus nicht vorfand. Lukas hat ſie als Ergebniſſe ſeiner Nachforſchung ſeiner Evangelienſchrift einverleibt und nicht am wenigſten durch ſolche Einverleibung ſeinem Evangelium pauliniſchen Charakter gegeben. In dieſem Betreff gilt es, durch den Schein ſich nicht täuſchen und zur Beſtreitung jeder pauliniſchen Tendenz bei Lukas forttreiben zu laſſen. Gewiß, wir treffen in ſeinem Evangelium die ſpezifiſch pauliniſchen termini (*χάρις*, *πίστις*, *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦσθαι*, *μισθός*, *ὀφείλημα*, *ἔργα νόμου*) zum Teil gar nicht, zum Teil nicht in dem engeren Sinn wie bei Paulus, allein Lukas ſchreibt ſein Evangelium nicht, wie Paulus mehrere ſeiner Briefe, unter Berückſichtigung und zur Bekämpfung der Judaiſten. Wer aber, um anderes zu übergehen, die Perikope von der Sünderin (Luk. 7, 36—50) unbefangen zu prüfen weiß, der wird zugeben müſſen, daß Lukas in vollkommener Harmonie mit ſeinem Lehrer Paulus über Glauben und Rechtfertigung ſich ausſpricht, nicht in ſyſtematiſcher Darlegung, ſondern in der Form geſchichtlicher Erzählung, von welcher man aber nicht ohne Grund urteilen darf, daß ſie unter dem pauliniſchen Lehrgeſichtspunkt uns geboten wird. Reſultat: Lukas hat im Unterſchied von Matthäus und Markus *ἐν τάξει* geſchrieben, wie R. und K. in ihren Arbeiten hervorheben; den pauliniſchen Charakter ſeiner Evangelienſchrift in dem beſchränkten von K. dargelegten Sinn zu beſtreiten, wie R. thut, erweiſt ſich als ungerechtfertigt und unmöglich.

II.

Rezensionen.

1.

John Locke und die Schule von Cambridge. Von Dr. Georg Freiherrn **von Hertling**. Freiburg, Herder, 1892. 8°. VII u. 319 S. [1])

Während der Zeit, welche seit dem Erscheinen verflossen ist, hat das Werk Prof. v. Hertlings längst seinen Weg in die philosophische Welt gefunden, und ich darf es als soweit bekannt voraussetzen, daß eine eingehende Analyse an dieser Stelle wohl überflüssig erscheint. Für alle Fälle setze ich die Kapitelschriften hieher: 1. Kap. Die empiristische und rationalistische Tendenz in Lockes Essay. — 2. Kap. Die Schule von Cambridge. — 3. Kap. Locke und die Schule von Cambridge. — 4. Kap. Die Veranlassung des Essays. — 5. Kap. Die Bekämpfung der Lehren von den angeborenen Ideen. — Es ist ergötzlich, zu beobachten, wie seit den letzten Jahren in Neuauflagen älterer Handbücher der Geschichte der Philosophie, zum Teil sogar in Spezialabhandlungen u. dgl. wenigstens unter der Rubrik „Literatur" oder in einer Fußnote auf Prof. v. Hertling verwiesen zu werden pflegt, wenn es sich um John Locke und seine Philosophie handelt; daß aber v. Hertlings Resultate auch gebührend verwertet worden wären,

1) Derjenige Referent, welcher die Anzeige des vorliegenden Buches auf sich genommen hatte, ist inzwischen zum Autor in so nahe persönliche Beziehungen getreten, daß er sich endlich veranlaßt sah, mich an seinerstatt zu einer Besprechung einzuladen.

läßt ſich nicht behaupten. Leider ſind es meiſtens Philoſophen und nicht Hiſtoriker, welche unſere Handbücher für Philoſophiegeſchichte ſchreiben; deshalb gewinnt man bei der Lektüre ſo oft den Eindruck, als ob es gar keine hiſtoriſche Methode gäbe, deren allſeitige Ausbildung ja doch der Stolz unſeres Jahrhunderts iſt. Gerade der Umſtand, daß die landläufige philoſophiegeſchichtliche Betrachtung über dem philoſophiſchen das hiſtoriſche Intereſſe vernachläſſigt und ſo auch das Verſtändnis des erſteren einſeitig geſtaltet, erhöht das Verdienſt des Hertling'ſchen Buches. Denn hier iſt Locke in ſeiner hiſtoriſchen Stellung erfaßt, nicht nach einer aprioriſchen Schablone im Geiſte Hegels, ſondern auf Grund der wirklichen Thatſachen. Um ſich den Unterſchied zwiſchen v. Hertlings Unterſuchung und der ſonſt üblichen Lockedarſtellung klar vor Augen zu führen, leſe man einmal den Abſchnitt über Locke in Hegels „Vorleſungen über die Geſch. der Phil." 3. Bd. (WW. XV. 417 ff.) nach. Bei ſolchen Verhältniſſen begreift es ſich, wie der Verf. im Vorwort klagt, „daß die Beurteilungen, welche derſelbe (Locke) in der Geſchichte gefunden hat, ſich überwiegend auf das erſte und die Anfangskapitel des zweiten Buches ſtützen, ohne die übrigen zu berückſichtigen". Begreiflich iſt es daher auch, daß v. Hertlings ſchönes Buch neuerdings wohl eifrig citiert, aber infolge des vielſeitigen Mangels hiſtoriſchen Gefühls bei den Geſchichtſchreibern der Philoſophie, lange nicht genügend gewürdigt iſt. Und doch kann man unbedenklich ſagen, daß jede künftige Darſtellung der Locke'ſchen Philoſophie v. Hertlings Unterſuchungen wird zu Grunde legen müſſen; denn in der That iſt die Schule von Cambridge der Schlüſſel zum Verſtändnis des engliſchen Philoſophen. Und mit letzterem Reſultat haben wir ein ſehr wichtiges Glied jener Kette neu gefunden, welche die neuzeitliche Philoſophie mit der mittelalterlichen und durch dieſe mit der helleniſtiſchen Spekulation verbindet. Von dieſem Geſichtspunkt aus muß dann natürlich Locke

ganz anders beurteilt werden, als wenn man ihn außerhalb dieſes Zuſammenhanges betrachtet oder ihn höchſtens noch zu Descartes in Beziehung ſetzt. Je mehr die ganze vorkantiſche Philoſophie in der „Kontinuität des Entwicklungsganges", wie man jetzt ſich ausdrückt, erkannt und aufgefaßt wird, deſto richtiger und deſto ſicherer wird auch das Urteil über die einzelnen Philoſopheme ſelbſt werden, und deſto größerer Gewinn wird für die wiſſenſchaftliche Weiterbildung, Umbildung und Ausbildung der philosophia perennis abfallen. Hiezu auf dem Gebiete der Lockeforſchung den Grund gelegt zu haben, iſt v. Hertlings dauerndes Verdienſt.

Rom. Wehofer O. Praed.

2.

Die Chorgeſänge im Buche der Pſalmen. Ihre Exiſtenz und ihre Form nachgewieſen von **J. K. Zenner** S. J. In zwei Teilen. Mit Approbation des hochw. Kapitelsvikariats Freiburg. VII, 92 u. LXXII S. Lex. 8°. Freiburg, Herder 1896. Preis: M. 10.

Die Grundidee der Schrift berührt ſich mit der von D. H. Müller in dem Werke über „die Propheten in ihrer urſprünglichen Form" (Wien 1896) entwickelten. Doch iſt Zenner unabhängig von Müller und ſchon vor ihm zu ſeinen Ergebniſſen gelangt. Der beiden Forſchern gemeinſame Gedanke iſt der, daß die altteſtamentliche Litteratur zahlreiche Chorgeſänge enthalte. Müller hatte den Nachweis ſeiner Theſe vorzugsweiſe für die Propheten verſucht, Zenner thut es an den Pſalmen.

Sein Ergebnis iſt: daß ein großer Teil der Pſalmen in ſeinem Bau die Struktur von Chorgeſängen aufweiſt. Derartige Pſalmen beginnen mit einer Strophe, die mindeſtens 3 Verſe (Z. nimmt mit vollem Recht den Vers, nicht die Zeile als metriſche Einheit) umfaßt, und von einem be-

sonderen Chor vorgetragen wird, darauf antwortet der zweite Chor in einer Gegenstrophe, die an Umfang der ersten genau korrespondiert. Dann folgt eine Strophe, deren einzelne Verse abwechslungsweise vom ersten und zweiten Chor vorgetragen werden, weshalb Z. für diese Strophe den Namen „Wechselstrophe" geprägt hat. An die Wechselstrophe schließt sich eine zweite Strophe, auf die abermals eine Gegenstrophe antwortet. Dies ist die einfachste Form eines Chorgesanges. Dieselbe konnte jedoch beliebig dadurch erweitert werden, daß auf die zweite Gegenstrophe eine Wechselstrophe, dann eine dritte Strophe u. s. w. folgte.

Zu Gunsten dieser Hypothese fällt vor allem ins Gewicht die Thatsache, daß eine ganze Reihe von Psalmen völlig ungezwungen nach dem obigen Schema eines Chorgesanges sich zerlegen läßt.

Auch durch ein positives Zeugnis der Texte selber wird die Hypothese gestützt. Denn Z. kann den Nachweis führen, daß sich die Grenze der von ihm vorausgesetzten Strophen mit dem Platze des bis dahin so vielgedeuteten und dennoch dunkel gebliebenen סֶלָה deckt. Von der Z.'schen Hypothese aus wird, wenn nicht der Sinn, so doch der Zweck dieses Ausdruckes völlig klar: Sela sollte den Eintritt eines neuen Sängerchores anzeigen. Denn überall, wo Sela steht, ist nach dem Schema der Chorgesänge ein Wechsel der Chöre geboten. Dagegen scheint nun freilich zu sprechen, daß dieser Wechsel an zahlreichen Stellen, wo kein Sela steht, gleichwohl vorausgesetzt werden muß. Dem begegnet Z. mit der ganz richtigen Begründung, einmal daß nicht alle Sela in den Texten uns erhalten sind, und sodann daß die Setzung von Sela nur da statthatte, wo der betreffende Sängerchor sein Eintreten etwa übersehen konnte, nicht aber da, wo solches nicht zu befürchten stand.

Drittens gehen die Kunstformen, welche in der alttestam.

Litteratur zu beobachten sind, vor allem die Responsion, mit der vorausgesetzten Chorgesangstruktur parallel; besonders belehrend sind in dieser Hinsicht die Psalmen 51, 80, 140.

Ein indirekter Beweis zu Gunsten der Hypothese liegt auch darin, daß von ihr aus zahlreiche exegetische Schwierigkeiten ihre ungezwungene Lösung finden. Ein recht interessantes Beispiel ist folgendes: In Chron. I. 16, 8—36 steht ein Psalm, den David nach der Erzählung des Chronisten bei Uebertragung der Bundeslade singen ließ. Nun aber stimmt dieser Psalm wörtlich zusammen mit Bruchstücken der Psalmen 96, 105, 106, so daß die Vermutung sich kaum abweisen läßt, der Chronist habe bona fide aus den genannten 3 Psalmen ein neues Lied kompiliert, so wie es etwa bei der gedachten Veranlassung hätte gesungen werden können. Z. aber zeigt, daß der Psalm des Chronisten ein einheitliches Chorlied, also ein Originallied ist. Damit kehrt sich natürlich das Verhältnis um und zwar zu Gunsten des Chronisten. Der letztere hat ein ächtes altes Lied wiedergegeben, das bereits von den Dichtern der Psalmen 96, 105, 106 ausgenützt worden war.

Den dargelegten Gründen für die Hypothese stehen nun aber einige Bedenken gegenüber, die zwar nicht durchschlagend sind, aber doch einer Erörterung noch bedürfen werden.

Vor allem können auf dem Standpunkte der Z.'schen Hypothese die Psalmenaufschriften, soweit sie historische Beziehungen enthalten, also Verfasser und Anlaß der Abfassung angeben, nicht mehr als alte und jedenfalls nicht als vorexilische Zeugnisse gelten. Diese Konsequenz ist notwendig in der Hypothese enthalten. Denn wenn z. B. Psalm 1—4 von Anfang an ein einziges Ganze gebildet haben sollen, dann kann die Notiz am Anfang von Psalm 3, wornach David diesen Psalm auf der Flucht vor Absalom dichtete, nicht alt sein, sondern sie muß erst aus einer Zeit stammen,

in der man mit dem ächten und ursprünglichen Sinn des Psalms nicht mehr vertraut war.

Noch eine andere Schwierigkeit scheint uns in der oben berührten Annahme, daß Psalm 1—4 ein einziges zusammengesetztes Chorlied bilden, enthalten zu sein. Dann muß ein doppeltes „Ich" innerhalb dieses Liedes angenommen werden. Denn der, welcher in Psalm 2, 6 ff. redet (vgl. Hebräerbr. 1, 5. 5, 5), kann offenbar nicht identisch sein mit derjenigen Persönlichkeit, die in der mit 2, 10 beginnenden und durch den 3. Psalm sich fortsetzenden Wechselstrophe, sowie in der 2. Strophe und Gegenstrophe redet.

Der Grundgedanke der Hypothese, daß es in dem Psalter eine Reihe von Chorgesängen gebe, die später nicht mehr als solche verstanden und erkannt wurden, scheint uns durchaus begründet zu sein. Aber über die Anwendung dieser allgemeinen Wahrheit auf die einzelnen Psalmen läßt sich doch wohl rechten. Daß z. B. Ps. 1—4 oder Ps. 114. 115 je von Anfang an als ein einziger Chorgesang gedichtet worden seien, erscheint uns als stilistische und ästhetische Unmöglichkeit. Höchstens könnten wir für solche Psalmen Z.'s Idee dahin verstehen, daß ursprünglich getrennte Lieder von einem liturgischen Sammler zu einem Chorgesang vereinigt, etwa auch entsprechend zugerichtet wurden, und dann wieder eine noch spätere Periode die zu einem Chorliede vereinigten Psalmen abermals in Einzellieder zerfallen ließ.

Unter allen Umständen aber gebührt dem Verf. die Anerkennung, daß er durch seine Publikation eine fruchtbare Idee angeregt und die exegetische Litteratur um ein Werk von ächter und wahrer Kritik bereichert hat. Vetter.

III.

Analekten.

Barhebräus erzählt in seiner Kirchengeschichte (II, 451 f.), es seien kurz vor dem Tode des nestorianischen Katholikos Denhâ zwei „uigurische oder türkische" Mönche aus China nach Bagdad gekommen, um von hier nach Jerusalem weiter zu pilgern. Wegen der unsicheren Wege aber konnten sie ihre Reise nicht fortsetzen. Der eine der Mönche nun wurde von Denhâ zum Metropoliten für China geweiht und nach dem bald darauf erfolgten Ableben desselben (1281) von den Bagdadensern auf den Patriarchalstuhl erhoben, den er unter dem Namen Jabalahâ (Deusdedit) bis zum J. 1317 inne hatte. Dieser Jabalahâ III zog die Aufmerksamkeit der Gelehrten in besonderem Maße auf sich, als Paul Bedjan i. J. 1888 eine syrische, von einem Zeitgenossen des Patriarchen verfaßte Biographie desselben und seines Gefährten Raban Sauma herausgab. Außer weiteren Aufschlüssen über Jabalaha und die Stellung, welche die Mongolenfürsten der nestorianischen Kirche gegenüber einnahmen, erhalten wir aus diesem Buche Kunde von einer Gesandtschaft, die Raban Sauma im Namen des Mongolenfürsten Arghun Chan und des Katholikos nach Europa unternahm, um den Papst und die europäischen Fürsten zum Zusammengehen mit den Mongolen gegen die Muslimen Syriens und seiner Nachbarländer zu veranlassen. Eine neue, arabisch geschriebene Vita Jabalahae III entnommen aus einem „Buch des Turmes" verfaßt von dem im 14. Jahrh. lebenden Mossulaner Sliva (צליבא = crucifixus) veröffentlichte im letzten Jahre mit Varianten, Uebersetzung und zahlreichen Adnotationes Dr. Rudolf Hilgenfeld, der Sohn des bekannten Jenenser Professors, welchem das Schriftchen anläßlich seines fünfzigjährigen Doktorjubiläums gewidmet ist. Der Text, den Guidi für den Herausgeber aus einer römischen Handschrift abgeschrieben hat, ist korrekt (S. 10 N. 5 steht ein Lām für Alif, die Noten 6, 8, 10, wo in der Handschrift ein Punkt zu viel oder zu wenig gesetzt ist, könnten wohl wegbleiben), die Uebersetzung genau (für nominavit S. 13, das den Schein erweckt, als sei 'asâmahu von samâ abgeleitet, wäre besser constituit oder ordinavit gebraucht), für die mit Sachkenntnis und Fleiß zusammengestellten Anmerkungen wird jeder Leser dankbar sein; das Latein des Schriftchens ist glatt und fließend. Dannecker.

Verlags-Anzeigen

P. Vetter
O. Bardenhewer

Das heilige Messopfer

Katholische Sonn- und Festtagspredigten

Apologie des Christenthums

Strassburger theologische Studien.
Dr. **Albert Ehrhardt** und Dr. **Eugen**
II. Band, 4. Heft: **Chable**, Dr. F.
in ihrem innern Zusammenhange betr
M. 2.
— Dasselbe II. Band vollständig. (XI

Wasmann, E., S. J. **Instinct und**
im Thierreich
Thierpsychologie. gr. 8°. (VIII u. 94 S.
bildet das 69. Ergänzungsheft zu den „Stim

Sagemann, **Psychologie**
akademische Vorlesungen sowie zum Selbs
verbesserte Auflage. gr. 8°. (VIII u. 2
bildet den III. Theil der „Elemente der P
Verfassers.

Ferner sind erschienen:

Logik und Noetik. Zweite Auflage. (XI

II. **Metaphysik.** Zweite Auflage. (VIII u. 230

Susse, **J. B.**, S. J., **Institutiones theologi**
in
De baptismo. —
De eucharistia. Cum approbatione
Prolegomena et Super Ordin
Geh. in Halbfranz M. 10.
Das Werk erscheint in zwei Bänden

nd Römer
neutestamentlichen Eschatologie. gr. 8°. (VIII u.
Synodus ecclesiastica des Bar
(VIII u. 230 S.

BIBLIOTHECAE APOSTOLICAE
VATICANAE
MANU SCRIPTI
HUGO EHRENS

Digitized by Google

Abhandlungen

Recensionen

I.

Abhandlungen.

1.

Ein alter ungedruckter Dreifaltigkeitshymnus aus einer Ellwanger Handschrift.

Von Prof. Dr. **Vogelmann** in Ellwangen.

I.

H. Pfarrer a. D. K. Busl in Ravensburg übergab mir obengenannten, von ihm aufgefundenen Hymnus zur Bearbeitung und Veröffentlichung mit nachfolgenden Bemerkungen:

Aus dem ehemaligen Kollegiatstift, vordem Benediktinerkloster Ellwangen gelangte durch die Säkularisation ein wahrscheinlich zwischen 1120—1124 angelegter Pergamentkodex in Folio in die K. öffentl. Bibliothek zu Stuttgart: Cod. Bibl. Fol. N. 55. Mit Unrecht führt er den ihm später gegebenen Titel: Missale. Er ist vielmehr, wie seine Hauptbestandteile, Stücke aus dem A. und N. T., Perikopen und Heiligenleben ausweisen, der die Zeit von Ostern bis Advent umfassende Teil

eines Lektionariums für die Metten der Benediktiner, welcher auch neben der »Vita Hariolfi [1]) Episcopi«, des Stifters von Ellwangen, verfaßt von dem dortigen Mönch Ermenrich [2]) um die Mitte des 9. Jahrhunderts, annalistische (vom Jahr 1—1236 n. Chr.) und im Kalender nekrologische Aufzeichnungen enthält.

Auf der ursprünglich leergelassenen Rückseite des zweiten Vorsetzblattes genannter Handschrift steht oben eine gleichzeitige Abschrift der dem Abt Adelbert I. von Ellwangen von Papst Eugen III. am 20. Februar 1153 ausgestellten Schutzbulle [3]), unten fand ich, von einer dem Ende des 12. oder der Anfangszeit des 13. Jahrhunderts angehörigen Hand geschrieben, den nachstehend erstmals abgedruckten Hymnus auf die allerheiligste Dreifaltigkeit. Er ist interessant sowohl wegen seiner ganz eigenartigen Form, als bezüglich seiner Seltenheit. Denn er fehlt nicht nur in den Hymnensammlungen von Daniel, Mone, Morel und in den umfassenden Analecta hymnica von Guido Dreves u. s. w., sondern man kannte auch in der Litteratur bis jetzt nur eine einzige Handschrift, die seinen Text enthält. Ulysses Chevalier in seinem Repertorium hymnologicum, 1890, S. 506 Nr. 8450 führt sie mit den Worten an: „12. Jahrhundert. M. S. München. l. 7752, 68" (richtig 168 v). Näherhin ist zu bemerken: der jetzt auf der Münchner Staatsbibliothek

1) Die Vita Hariolfi, Annalen und Kalender samt Nekrolog abgedruckt in „Ellwanger und Neresheimer Geschichtsquellen" (Ser. II der württemb. Geschichtsquellen), von Dr. Giesel, 1888, S. 5 ff.

2) Vgl. meinen Artikel „Hermanrich" im Freib. Kirchenlexikon, 2. Aufl. V, S. 1834.

3) Abgedruckt im würtbg. Urk.-B. II. 73 und Khamm, Hierarchia Augustana, Auctar. pag. 32, N. 67.

verwahrte Kodex ſtammt aus dem Kloſter der regulierten Chorherren vom hl. Auguſtin zu Indersdorf in Oberbayern und enthält die Dialogi Papſt Gregors des Gr. Unmittelbar nach dem »Explicit liber dialogorum« ſteht der Hymnus von der allerheiligſten Dreifaltigkeit, und darauf ein anderer, welcher beginnt: Justus abel agnum etc. Chevalier ſieht den Hymnus, ohne daß dafür in der Handſchrift ein Anhaltspunkt zu finden wäre, für ein Loblied aus den Laudes an, wie die Chiffre „l." bekundet. Derſelbe hat ſowohl in dem Stuttgarter (Ellwanger), als dem Münchner Kodex weder Titel, noch Ueberſchrift noch ſonſt einen Beiſatz. Seine Entſtehung fällt ſpäteſtens in das 12. Jahrhundert. Der Gebrauch griechiſcher Worte in Proſa und Poeſie, welcher ſich allerdings im vorliegenden Falle aus dogmatiſchen Gründen beſonders nahe legte, kommt indeſſen häufiger im früheren Mittelalter ſeitens der ſogenannten fratres ellinici, d. h. ſolcher Mönche vor, welche der griechiſchen Sprache mächtig waren.

Den beſſeren Text bietet die Stuttgarter Handſchrift. Herr Privatdozent Dr. Baumgartner in München hatte die Güte, den Text des Münchner Kodex zu vergleichen und etliche Wörter, welche im Stuttgarter wegen Abgegriffenheit des Pergaments durch den Gebrauch nicht mehr leſerlich waren, aus dem Münchner zu ergänzen. Im Stuttgarter Kodex iſt der Hymnus in der früheſten, einfachſten Art mit Accent-Neumen verſehen; ſie ſtehen in gleicher Reihe und ohne Linienführung über dem Text. Nach gütiger Auskunft der HH. Privatdozenten Dr. Baumgartner und Dr. Sandberger in München iſt der Hymnus in dem dortigen Kodex in der üblichen

mittelalterlichen Choralnote (mit dem F-Schlüssel auf der zweituntersten Linie) notiert und sind Text und Melodie sicher gleichzeitig geschrieben.

Wir geben nunmehr den Text des Hymnus nach der Stuttgarter Handschrift unter Vorsetzung des metrischen Schemas.

Strophe I.

	Reimstellung	Zahl der Arsen.
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	a	4
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	a	7
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	b	4
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — — ⏑ — ⏑ —	b	7
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	c	4
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	c	7

Immense coeli conditor [1])
et universe creature sancte genitor, |
tu solus ante secula
incommutabilis regens mutabilia; |
in quo non est mutatio
nec vicissitudinis ulla obumbratio. |

Strophe II.

	Reimst.	Arsen.
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	a	4
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	a	4
⏑ — ⏑ — ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ —	a	6 (?)
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	b	4
— ⏑ — ⏑ — ⏑ —	b	4
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	b	6
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	c	4
— ⏑ — ⏑ — ⏑ —	c	4
⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ — ⏑ —	c	6

1) So fängt auch der bekannte Hymnus des heiligen Ambrosius an, aufgenommen in die Montagsvesper des Breviers.

Christe, patris sapientia
eadem in essentia
cum patre, tibi par est potentia. |
Tu in salutem omnium
crucis improperium
tulisti, mortis devastans imperium |
Causam humani generis
debellatis inferis
egisti, opem ferens miseris. |

Strophe III.

⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – a 4
⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – a 5
– ⏑ – ⏑ – ⏑ – a 4
⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – a 5
⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – b 8
⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ – b 7(?)

Amborum sancte spiritus
donum, karisma, dei digitus
perungens divinitus
tu nos consolare paraclytus. |
Ergo tres ypostases una in usia confitentes,
tibi, o Kyrie, psallimus devote concinentes.

Bemerkungen.

Die Teilungsstriche bedeuten das Ende der Verszeilen im Stuttgarter Kodex. Strophe I V. 4. Cod. Mon. hat statt mutabilia — multa milia. Erstere Lesart ist vorzuziehen, schon wegen des Gegensatzes zum vorausgehenden incommutabilis.

Strophe II, V. 3. »est« fehlt im Cod. Mon. V. 4 bis 9. Cod. Mon. stellt diese Verse um: zuerst V. 7—9 Causam — miseris, dann V. 4—6 Tu — imperium.

Strophe III. V. 2. Cod. Mon.: Karisma. V. 4. Cod. Mon. hat ſtatt »tu« — ganz unzweckmäßig tuque und V. 5. irrig usyon, ſtatt usia. V. 6. o Kyrie iſt im Cod. Mon. zuſammengeſchrieben. — Die Worte Amborum V. 1. und Ergo tres ypostases V. 5, welche im Cod. Stuttg. erloſchen ſind, wurden aus dem Cod. Mon. ergänzt. Soweit H. Pfr. Busl.

II. Erklärung zur Bearbeitung des vorſtehenden Hymnus.

Vorbemerkung. Zur leichten Ueberſichtlichkeit iſt jeder Strophe das metriſche Schema vorgeſetzt. Da aber die Verſe nicht quantitierend, ſondern accentuierend ſind, ſo bedeutet ⏑ nicht eine Kürze und — nicht eine Länge, ſondern ⏑ eine Theſis oder Senkung, d. h. eine unbetonte Silbe, — aber eine Arſis oder Hebung d. i. eine Silbe mit Ictus oder Versaccent, der wenigſtens gegen Ende des Verſes mit dem Wortaccent zuſammenfällt.

Vorſtehender Sang verdient noch eine weitere Betrachtung, beſonders bezüglich ſeiner Form. Er iſt ein kirchlicher Hymnus nur in der weiteren Bedeutung dieſes Wortes zu nennen. Genauer bezeichnet gehört er unter eine beſondere Art der Hymnen: er iſt, wie die poetiſche Form zeigt, eine Sequenz. Innerhalb jedes einzelnen Hymnus (im engeren Sinne) herrſcht, mögen auch die einzelnen Hymnen in ihrer poetiſchen Form unter einander noch ſo verſchieden ſein, immer übereinſtimmender Bau der Strophen, die auch über ein und dieſelbe Melodie geſungen werden. Ungleichheiten der einzelnen Strophen im nämlichen Liede ſind ſelten und ſo unbedeutend, daß ſich die Melodie ohne Schwierigkeit den Worten anpaſſen läßt. Wenn z. B. der Hymnus Adoro te devote, latens

Deitas jambiſch beginnt, in allen übrigen Verſen, auch im erſten jeder Strophe, der Auftakt fehlt, ſo daß alle trochäiſchen Anfang haben; oder wenn in jambiſchen Verſen die Theſis zwei Silben enthält anſtatt einer, wie z. B. im Hymnus Veni creator spiritus (3, 2) bei Digitus, ſo wird dies im Geſange leicht ausgeglichen.

Ganz anders bei den Sequenzen. Indem wir der Kürze halber auf die einſchlägigen Werke von Ferd. Wolf, Mone, Daniel, Kehrein, Bartſch, Joh. Kayſer verweiſen, ſchicken wir nur einige allgemeine Andeutungen voraus. Die Sequenzen weiſen in ihrer Geſtalt nicht nur eine ganz außerordentliche Mannigfaltigkeit unter ſich auf, ſondern auch die einzelne Sequenz kann Strophen von ſehr verſchiedenem Bau enthalten; was ſich daraus erklärt, daß der Text zu einer bereits vorhandenen Melodie geſchaffen wurde. Es beſteht in ihnen eine höchſt mannigfaltige Abſtufung von der Proſa bis zu der liederartigen Hymnusform, die ſich in gleichmäßigen, durch den Wortaccent beſtimmten Verſen oder gar in antiken quantitierenden Maßen bewegt.

Unſere Sequenz gehört nun zu jenen, die zwiſchen den äußerſten Grenzen liegen. Allein, obſchon die 895 Sequenzen in Kehreins Sammlung einerſeits eine erſtaunliche Mannigfaltigkeit, andererſeits viele darunter im weſentlichen eine Uebereinſtimmung der Form zeigen, wird man ſchwerlich darin auch nur *eine* ausfindig machen, die alle nachbenannten Eigenſchaften der unſrigen in ſich vereinigt, auch dann nicht, wenn man die dort in langen „Verſikeln“ gedruckten Nummern nach Maßgabe des Reimes in Kurzzeilen auflöſt, eine Probe, die wir mit Nr. 233, 528, 893, 894 angeſtellt haben:

1. Alle Verse haben einen durch den Wortaccent im wesentlichen geregelten Rhythmus und zwar gewöhnlich jambischen, ausnahmsweise trochäischen. — 2. Die drei Strophen sind in ihrem Bau stark verschieden, obwohl die erste und dritte gleiche Verszahl enthalten. — 3. Der Reim ist streng durchgeführt. — 4. Die Zeilen sind in den einzelnen Strophen von auffallend ungleicher Länge, in der ersten Strophe die ungeraden Verse mit 4 Hebungen und 8 Silben, die geraden mit 7 Hebungen und 14 Silben (einmal 13, wahrscheinlich infolge eines Fehlers in der Handschrift) und merkwürdigerweise bilden je zwei Verse von sehr ungleicher Länge ein Reimpaar. — 5. Die zweite Strophe enthält 9 Verse, von denen je 3 aufeinanderfolgende durch den Reim gebunden sind, und unter diesen haben jedesmal die beiden ersten 4 Hebungen, die dritte deren 6. Hiedurch und dazu noch durch die Interpunktion wird die Strophe deutlich in drei gleiche Teile geschieden. — 6. Die dritte Strophe mit sechs Versen unterscheidet sich wieder auffallend von ihren Vorgängerinnen. Die vier ersten Verse haben gleichen Reim, zerfallen aber doch in zwei Verspaare, jedes mit 4 und mit 5 Hebungen. Den Schluß bilden zwei Verse mit 8 und mit 7 Hebungen und mit weiblichem Reim, während im übrigen nur der männliche verwendet ist; so daß die beiden ersten Verspaare als Stollen, die letzten zwei Verse als Abgesang gelten können. Durch die große Ausdehnung der letzteren erhält der der ganze Sang einen kräftigen Abschluß, in welchem der Inhalt des Hymnus, wie schon das Ergo erkennen läßt, energisch zusammengefaßt wird.

Auf jeden Fall tritt uns im ganzen wie in den

einzelnen Teilen der Sequenz eine kunstreiche, wohldurchdachte Gliederung von solcher Eigentümlichkeit entgegen, daß sich keine andere nach Zahl der Strophen, der Verse, deren Bau und Anordnung, und nach Zahl der Hebungen mit der vorstehenden decken wird. Es liegt die Versuchung nahe, in der Art der rhythmischen Form die Absicht einer Symbolisierung des Inhaltes durch die Dreizahl zu erblicken. Die erste Strophe zeigt 3 Reimpaare, die zweite zerfällt in 3 Glieder von je 3 Versen, so daß also die Dreizahl in zweiter Potenz auftritt, die dritte Strophe hat $(2 \cdot 2) + 2 = 3 \cdot 2$ Verse. Uebrigens, wie viel Einfluß auf diese rhythmische Gliederung die Melodie, für die der Text erfunden, und die den Handschriften beigefügt ist, geübt habe, vermag Schreiber dieses nicht zu beurteilen, weil er diese Melodie nicht kennt.

Einem Zweifel, ob unser Sang eine Sequenz sei, möchten wir noch begegnen. Da die Sequenz überhaupt der „eigentliche Meßhymnus" ist, so sind diese Gesänge gewöhnlich in geschriebene wie in gedruckte Missalien, und zwar meistens am Ende, eingetragen (s. Dr. theol. et phil. Johann Kayser, Dompropst zu Breslau, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen, Bd. 2. S. 2 und 12). Die beiden Handschriften, in denen unser Gesang steht, sind nun keine Missalien; allein nicht selten wurden ja in einem Kodex gar verschiedenartige Einträge vereinigt, manchmal auch wegen des teuren Schreibmaterials leer gelassene Blätter oder Seiten nachträglich mit einem fremdartigen Stoffe ausgefüllt.

Zur Texteskritik. In der 1. Strophe, V. 4 ist eine Silbe zu wenig. Daß der Vers trochäische Be-

wegung habe, ist unwahrscheinlich. Vielleicht hieß es ursprünglich regensq u e. — Eben dort verdient die Lesart mutabilia außer dem von Pfr. Busl angeführten Grunde auch deswegen den Vorzug, weil multa milia viel weniger besagt, als mutabilia, worin die ganze erschaffene Welt begriffen ist.

Str. 2 V. 3 fehlt wieder eine Silbe. Zu vermuten ist compar statt par, und das est des Cod. Stuttg., das der Cod. Mon. ausläßt, ist beizubehalten. — In V. 5 und 8 ist der Uebergang in trochäischen Rhythmus nicht wohl zu bezweifeln.

Ob dagegen in Str. 3 V. 3 nicht eine Silbe ausgefallen sei, mag dahingestellt bleiben. Möglicherweise stand ursprünglich perungens n o s oder nos perungens. — V. 4 ist das que bei tuque in Cod. Mon. offenbar unecht. — V. 5 ist usyon des Cod. Mon. nicht zu ertragen, da es dem Dogma widerstreitet. Kehrein (S. 620) weist das usia in sieben Sequenzen nach. In Nr. 168 De sancto Michaele archangelo (von Notker Balbulus) kommen im letzten Versikel die Worte vor: compar quoque pneuma una permanens in usia.

Was den Gebrauch g r i e c h i s c h e r Wörter anlangt, sei bemerkt: usia ist nicht immer als Abstraktum für Wesenheit gebraucht, sondern auch als Konkretum für Wesen, Ding, Geschöpf, so Nr. 193, 2 omnis usia congaudet, und Nr. 284, 4 laudat omnis usia. Charisma (carisma, karisma) steht bei Kehrein 5mal, übrigens Nr. 552 nicht V. 3, sondern 6; in Nr. 126, 3 gar nicht, sondern chrisma, wonach in dem Wörterverzeichnis S. 609 unter carisma und 610 unter charisma zu berichtigen. Hypostasis ist allen übrigen Sequenzen fremd,

während natürlich substantia darin öfters wiederkehrt.

Die größte Härte macht sich fühlbar in Str. 1 V. 6, wenn man den Vers, der jambische Bewegung haben soll, skandierend liest. Dreimal hintereinander trifft im Worte vicissitudinis der Versaccent (ictus) auf ganz schwächliche Silben. Hier ist einer der Fälle, auf die wir in der Abhandlung „Ellwanger Kirchenhymnen" (s. diese Zeitschr. 1890 S. 103) hingewiesen haben, nämlich Verse, in denen man nur noch Silbenzählung wahrnehmen kann. Diese Härte verschwindet aber beim Gesang [1]). Denn beim Singen kirchlicher Hymnen aller Art wird selbst in Versen, die streng nach antiken Gesetzen gebildet sind, ohne Rücksicht auf das Metrum nach dem Wortaccent betont, auch keine Elision beachtet, als ob der Text Prosaform hätte. Zum Beweise mögen einige Beispiele genügen: Die Marianische Antiphone Alma Redemptoris mit heroischen Daktylen, der Hymnus zum Palmsonntag Gloria, laus et honor in elegischen Distichen, der Hymnus zu Ehren von Märtyrern Sanctorum meritis in asklepiadischer Strophe und der Hymnus auf Confessores Pontifices: Iste Confessor Domini in sapphischer Strophe. Die erste kurze Silbe eines Anapäst z. B. erhält, wenn sie Wortaccent trägt, nach einer Cäsur eine lange Note, so in meritis, socii, animus; Domini, populi, meruit u. s. w. [2]). Um so weniger kann es befremden, wenn in accentuierenden Versen der ictus im Gesang unbeachtet bleibt. Bei den Sequenzen fällt aber auch hier noch ins Gewicht, daß sich der Text der bereits

1) Choral sowohl als Kontrapunkt.

2) Ähnlich ist verfahren in der allbekannten modernen Melodie zu der Horazischen Ode Integer vitae.

vorhandenen Melodie genau anschließen mußte, und vielleicht könnte diese auf den Rhythmus des in Frage stehenden Verses und auch noch anderer, deren Text zweifelhaft erscheint, ein aufklärendes Licht werfen.

In Hinsicht des Gegenstandes, der in dem Sang gefeiert wird, steht dieser nicht allein, wie denn jedes Fest des Herrn und einer Menge von Heiligen mit mehreren Sequenzen, mitunter bis zu zwanzig Nummern, bedacht wurde. Kehrein bietet 13 Sequenzen De s. Trinitate (Nr. 138—149 und im Anhang Nr. 891). Schon Notker Balbulus († 912), der als der eigentliche Schöpfer dieser Dichtungsart angesehen wird, sie jedenfalls in Deutschland in Aufnahme brachte, hat diesen Stoff gewählt, wie die beiden Nummern 139 und 140 zeigen. Die eine hat noch freien Rhythmus, aber doch mit einer gewissen symmetrischen Gliederung der Sätze und reichlichem Schmuck durch den Reim; die andere, die als die letzte Sequenz des Verfassers gilt, schreitet in antiken daktylischen Hexametern einher (ohne jeden Reim). Die Nr. 138 hat Ekkehardt I († 973 oder 978) zum Verfasser, Nr. 142 den fruchtbaren Dichter von Hymnen und Sequenzen, Adam de St Victore in Paris († 1177). In Betreff der Gedanken müssen sich selbstverständlich alle diese Gesänge vermöge des Dogmas vielfach berühren. Dennoch lassen sich einige Eigentümlichkeiten unserer Sequenz nachweisen. Die Unveränderlichkeit, die Ekkehard nur kurz durch die Worte andeutet: deitas nescia crescendi, nunquam quae valet minui [1]) und die allenfalls in Nr. 144, 3 durch Quae creata, multis locis sunt

1) Bei Kehrein steht das Komma hinter nunquam, ohne Zweifel durch ein Versehen.

variabilia leicht gestreift, von anderen aber gar nicht berührt wird, — diese Unveränderlichkeit ist in der ersten Strophe unseres Hymnus stark betont. Bei der zweiten Person wird das Erlösungswerk, von dem die übrigen absehen, kräftig hervorgehoben. Die dritte Strophe hat die Worte: donum, Dei digitus paraclytus mit dem Kirchenhymnus Veni, creator spiritus gemein, und perungens divinitus klingt an die dortige spiritalis unctio an. Davon findet sich in keiner Sequenz auf die hl. Dreifaltigkeit etwas, und nur vereinzelt in denen De Spiritu sancto.

In der Behandlung des Stoffes zeigen die 14 Sequenzen auch auf folgende Weise einige Verschiedenheit. Manche suchen ganz objektiv das Dogma zu scharf bestimmtem Ausdruck zu bringen und lassen dem Gefühle kaum mit einem Worte einen Spielraum, so daß man hie und da an das Symbolum des hl. Athanasius erinnert wird. Nr. 147 fängt geradezu mit den ersten vier Worten dieses Glaubensbekenntnisses an: Quicunque vult salvus esse, und die nächstfolgenden Worte: Ipsum fidem est necesse servare Catholicam sind eine dem Original sehr nahe kommende Paraphrase. Andere lassen die subjektive Seite mehr zur Geltung kommen, indem sie Preis, Jubel, Verehrung, Bekenntnis, Gebet damit verbinden (vgl. die betreffenden Hymnen im Brevier). Solcher Erguß des Herzens füllt in Notkers Sequenz (Nr. 139) die letzten zwei Drittel. Nr. 148 ist durchaus ein Lobgesang. Auch unser Hymnus entbehrt nicht einer gewissen Wärme, indem Bekenntnis, Dank, Demut, Bitte und Lobpreis eingeflochten sind, und das Ganze dadurch belebt ist, daß jede der drei

heiligſten Perſonen angeredet wird. — Noch ſei bemerkt, daß bei Kehrein Nr. 149 überſchrieben iſt: In missa votiva de sancta Trinitate im Miss. Xantonensi 1491.

Endlich mag noch darauf hingewieſen werden, daß die Sequenzenform den Minneſängern des Mittelalters Veranlaſſung geworden iſt, ähnliche Geſänge zu ſchaffen, die den Namen „Leich“ erhielten, die übrigens größtenteils weltlichen Stoff behandelten, — und daß der größte und berühmteſte dieſer Meiſter, Walther von der Vogelweide, zwar nur einen ſolchen Sang gedichtet hat, aber einen nicht nur umfangreichen, ſondern auch würdevollen, gerade auch auf die hl. Dreifaltigkeit. Dieſer Leich, nebenbei eine Verherrlichung der Gottesmutter, iſt ſtarker Glaubenskraft und tiefer Frömmigkeit entquollen und von hohem lyriſchen Schwunge getragen.

2.

Abfassungszeit und Echtheit der Schrift Eznik's: „Widerlegung der Irrlehren".

Von Dr. Simon Weber in Freiburg i. B.

1) Zweimal tritt dem Forscher in der armenischen Geschichte im fünften Jahrhundert der Name Eznik entgegen. Zum erstenmale treffen wir ihn bei den Veranstaltungen zur Begründung der theologischen Litteratur im Volke Haiks.

Mesrop († 441) hatte für die Sprache seiner Heimat ein Alphabet erfunden. Durch die Mühewaltung des Patriarchen Sahaks d. Gr. (390—440) war mit der Uebersetzung der hl. Schrift ins Armenische begonnen worden. Nunmehr sollte die Energie dieser beiden geistigen Führer ihres Volkes auch der hl. Wissenschaft im Lande Hajastan eine Stätte bereiten. Sie sandten (um 425) junge Männer, die Blüte ihres Klerus, nach Edessa, Konstantinopel und Alexandria. Dort sollten diese dem Studium der syrischen und griechischen Sprache sich hingeben, die besten Werke der Litteratur erwerben oder abschreiben, um sie dann durch Uebersetzung zum geistigen

Eigentum ihres Volkes zu machen. Es geschah [1]). Dem Eifer dieser Jünger Mesrops verdankt die armenische Kirche das rasche Aufblühen einer kirchlichen Litteratur im fünften Jahrhundert; die Gegenwart verdankt ihnen und ihren nächsten Nachfolgern die Erhaltung mehrerer, sehr schätzenswerter Werke christlicher Geistesarbeit im Altertum [2]), um derentwillen, sowie wegen der originalen Litteraturprodukte das Studium der armenischen Patrologie und Patristik auch für den Theologen hohes Interesse hat; anerkanntermaßen ist es für Profan- und Kirchengeschichte des Orientes notwendig.

In der Reihe der genannten verdienstvollen Uebersetzer und Begründer armenischer Litteratur steht an erster Stelle Eznik von Kolb. Von ihm berichtet Koriun [3]): „Sahak und Mesrop fanden es für gut, zwei Brüder aus ihren Jüngern in das Land der Syrier, in die

1) cf. Koriun, Die Erzählung vom Leben und Sterben des hl. Mesrop. Venedig 1833. S. 20 über die Echtheit und das Verhältnis der Rezensionen s. Nirschl Patrol. II S. 228 u. Welte, Kirchenlex. Goriun V, 846. Moses v. Choren, Geschichte der Armenier. Venedig 1881. S. 543 f. Zur Bedeutung des Werkes vgl. Vetter, Moses v. Ch. im Kirchenlexikon und Gutschmid, Kleine Schriften III, S. 282. Sukias Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia. Venezia 1829. S. 19 f. Neumann, Versuch einer Geschichte der arm. Lit. Leipzig 1836. S. 42. Karekin, Geschichte der arm. Lit. Venedig 1865. I, S. 179 f. (neuarm.)

2) cf. Quadro dello opere di varj autori, anticamente tradotte in armeno. Venezia 1825; Bardenhewer, Patrologie, an zahlr. Stellen, S. 69, 331 u. 359; vgl. auch das arm. Aristidesfragment, die arm. Übersetzung der von Ephräm verfaßten Erklärung des Diatessaron, desselben armenisch erhaltene Wechselgesänge, Chronik, s. auch Lit. Rundschau 1895. S. 51. 1896 S. 257.

3) l. c. S. 20. Von der Mitteilung des Berichtes v. Moses v. Choren wird hier abgesehen. Die von ihm angemerkten Einzelheiten sind für vorliegende Frage ohne Belang.

Stadt der Edessener zu senden, den Josef und einen andern mit Namen Egnik aus der Provinz Ararat, dem Dorfe Kolb. Diese sollten die Lehre der Väter jener aus der syrischen Sprache ins Armenische übertragen. An ihrem Bestimmungsort angelangt, vollbrachten die Uebersetzer, was ihnen aufgetragen worden war, und einmal nun ausgesandt zu ehrwürdigen Vätern verließen sie diese Stadt und gingen in das Land der Griechen. Nachdem sie sich hier hinlänglich unterrichtet hatten, arbeiteten sie an Uebersetzungen aus der griechischen Sprache. Nach Umlauf einiger Zeit traf es noch einige andere Brüder aus Armenien, nach Griechenland zu reisen, der eine derselben hieß Leond, der andere war Koriun. In Konstantinopel angelangt schlossen sie sich an Egnik an als einen bekannten Jugendfreund und vollendeten gemeinsam ihre Aufgabe des Erwerbes der notwendigen litterarischen Erzeugnisse. Im Besitze eines zuverlässigen Exemplares der hl. Schrift und vieler späterer von Gottes Geist erleuchteten Väter und der canones der Konzile von Nicäa und Ephesus kehrten sie nach Armenien zurück und übergaben den Vätern die mitgebrachten Testamente der hl. Kirche. Der hl. Sahak aber hatte zuvor schon eine Anzahl kirchlicher Bücher und die „Weisheit" vieler Väter aus der griechischen Sprache ins Armenische übersetzt. Jetzt machte er sich in Gemeinschaft mit Egnik wieder ans Werk, das zuvor in schneller Eile Übersetzte mit Hilfe der neuerworbenen zuverlässigen Handschriften richtig zu stellen. Auch übersetzten sie eine große Anzahl Erklärungen zur „Schrift".

Das zweite Mal erscheint der Name Egnik in den Berichten über eine nicht minder ruhmvolle Begebenheit

in der Geschichte des armenischen Christentums. Es sind dies die Berichte über die Synode von Artaschat (449). Dortselbst hatte sich der armenische Episkopat im Verein mit dem Adel des Landes versammelt. Der Gegenstand ihrer Erörterung war die Antwort auf Jesdegerds II Aufforderung zum Abfall vom Christentum und zur Annahme der persischen Religion. Mit dem Heldenmut, den die christliche Glaubensüberzeugung eingiebt, wiesen sie die Zumutung des Sassaniden zurück, verteidigten in einer apologetisch reichdurchsetzten Bekenntnisschrift ihre Lehre und boten fest und treu das Opfer des Lebens als Preis der Bewahrung ihrer Heerbannstreue gegen Christus an.

Auf dieser Synode nun erscheint in der Reihe der mutigen Bekenner wiederum ein Eznik [1]) als Bischof von Bagrewand.

Von da an verschwindet der Name Eznik aus der armenischen Geschichte bis ins siebte Jahrhundert, wo erst wieder ein Geschichtschreiber dieses Namens in der Litteraturgeschichte erwähnt wird. Von seinen Werken sind indes nur wenige Fragmente übrig geblieben [2]).

Neben den armenischen Historikern verkündet aber noch eine andere Quelle diesen Namen. Sie thut es um so eindrucksvoller, als sie von seines Geistes Schaffen und Weben das treueste Abbild zu bieten behaupten darf. Diese Quelle ist die handschriftliche Ueberlieferung der theologischen Geistesprodukte armenischer Vorzeit. Die Apologie des Christentums, welche unter dem Namen

1) Elische, Ges. Werke, Venedig 1859. S. 22. Lazar v. Pharp, Gesch. der Armenier S. 138.

2) Sukias Somal. l. c. S. 39, Karekin l. c. S. 311.

„Widerlegung der Irrlehren“ [1]) auf uns gekommen ist und in vier Büchern gegen das Heidentum, die Religion der Perser, die griechischen philosophischen Systeme und Marcion und Mani sich richtet, trägt den Namen Eznik als den ihres Verfassers.

Tschamtschean [2]), Karekin [3]), nach ihrem Vorbilde Neumann [4]), Neve [5]), Langlois [6]), Ehrhard [7]) halten diesen Eznik als Eznik von Kolb schlechtweg mit dem gleichnamigen, nachmaligen Bischof von Bagrewand für identisch. Himpel [8]) bezeichnet diese Annahme als „wohl sicher“. Bardenhewer [9]) nennt sie wahrscheinlich. Größer ist die Zurückhaltung Vetters [10]). Er begnügt sich, diese Identität als Annahme neuerer Litteraturhistoriker zu referieren. Aber er verzeichnet doch auch die wertvolle Notiz, daß nach Tschamtschean [11]) zu schließen diese Annahme durch die Berichte *späterer* mittelalterlicher Schriftsteller gestützt zu werden scheine.

Mit Ausnahme der bezeichneten Notiz, mit welcher Vetter sein Referat begleitet hat, und der angegebenen Andeutungen Tschamtscheans werden von den obengenannten Patrologen und Litteraturhistorikern weder dafür Gründe angegeben, daß sie den Apologeten Eznik mit

1) Der Titel wird mancherorts wenig passend mit „Widerlegung oder Zerstörung der Ketzer“ verdeutscht.

2) Gesch. der Arm. von der Weltschöpfung bis zum Ende des 18. Jahrh. (armenisch) I S. 357 cf. Nirschl, Patrol. III, 292.

3) l. c. S. 194. 4) l. c.

5) l'Armenie chrétienne e sa littérature S. 21.

6) Collect. des hist. II, 371.

7) Straßburg. Theol. Stud. I, 4—5. S. 193.

8) Kirchenlex. IV, 1163 (Eznik).

9) Patrol. S. 550. 10) Nirschl Patrol. III S. 232.

11) l. c. I, 539.

den genannten historischen Persönlichkeiten im fünften Jahrhundert identifizieren, noch warum sie den Eznik von Kolb mit Eznik von Bagrewand für eine Persönlichkeit halten. Und doch ist eine Frage nach den Gründen am Platze, da die ältesten Historiker [1]), welche über Eznik von Kolb und Bagrewand berichteten, von seiner schriftstellerischen Thätigkeit als Apologet keine Erwähnung thun. Das Alter der Handschrift, nach welcher die Mechitaristen das apologetische Werk Ezniks herausgaben, kann über diese Frage nicht hinweghelfen. Denn diese Handschrift stammt [2]) aus dem Jahre 729 der armenischen Aera. Ist es somit litteraturhistorisch begründet, in eine Untersuchung über die Abfassungszeit und Echtheit der „Widerlegung der Irrlehren einzutreten, so mangeln auch die Beweggründe nicht, welche den katholischen Theologen im Interesse seiner Wissenschaft veranlassen, eine solche Erforschung zu unternehmen. Von jeher liebte es die katholische Häresiemachie, sich für das Alter der katholischen Lehre auf die Litteratur der dem Schisma verfallenen Kirchen zu berufen und aus der Uebereinstimmung mit denselben für sich Zeugnisse zu gewinnen. Dementsprechend darf die Sicherung der altarmenischen kirchlichen Litteraturprodukte das Interesse des katholischen Theologen beanspruchen. Speziell Eznik läßt es nicht an patristischer Ausbeute fehlen. Um eines hervorzuheben, ist er es gerade, welcher die Kanonicität der sogenannten deuterokanonischen Bücher des A. T. nicht nur bei den Armeniern [3]), sondern in der Kirche des Alter-

1) s. oben.

2) s. Vorwort d. arm. Ausg. v. 1826; entspricht 1281 n. Chr.

3) cf. zur Geltung der hl. Schrift bei den alten Armeniern

tums [1]) überhaupt verbürgt und die durch Neumann [2]) auch in die deutsche wissenschaftliche Litteratur eingeführte Behauptung, daß die deuterokanonischen Bücher des A. T. nicht ursprünglich, sondern erst im Mittelalter bei den Armeniern Aufnahme gefunden hätten, entschieden widerlegt. Den patristischen Wert seiner Zeugnisse erhöht der Umstand, daß auf Eznik der Schatten älterer Traditionen ruht. Es ist unzweifelhaft, daß, wie Kalemkiar zeigte, der Apologet die Verteidigungsschrift des Aristides benützte [3]). Auch Methodius von Olymp und Basilius von Cäsarea zählen zu seinen Quellen. Daschean fügte zu diesem Befunde seines Mitbruders vom Mechitaristenorden das Panarion des Epiphanius [4]) hinzu. Früher äußerte Windischmann [5]) die Vermutung, daß Eznik im vierten Buch (gegen Marcion) die Schrift des syrischen Gnostikers Bardesanes gegen Marcion, wenn nicht Marcions Antithesen selbst oder die Schriften eines seiner Schüler benützt habe. Die Stütze, auf welche Windischmann den ersten Teil seiner Vermutung begründet, nämlich der

---

Theol. Quartalschr. 1896. S. 463 ff. und Eznik, Widerlegung I, 23 S. 95 für 2. Makkab 15, 14 u. a. O.

1) Eznik l. c. IV, 12 S. 276 f. zeigt, daß die Marcioniten den Ekklesiastikus (31, 8) als Bestandteil des christl. alt. Test. kannten.

2) l. c. S. 38 f. Er wollte die Beobachtung gemacht haben, daß die deuterokanonischen Bücher „viel freier und mit größeren Umschreibungen" übersetzt seien. Andererseits erklärt Kaulen: „daß sämmtl. deuterokanon. Bücher ganz in demselben klassischen Stil geschrieben, worin die protok. Bücher abgefaßt sind" Einl. S. 170 dritte Aufl.

3) vgl. Vetter in der Theol. Quartalschr. 76. Jahrg. S. 530 ff.

4) vgl. Lit. Rundschau 1895, 269.

5) Bayer. Annal. 1834 Literaturblatt S. 83.

Umstand, daß Moses von Choren diese Schrift des Bardesanes erwähnt, hat durch die neueren Untersuchungen über des Moses von Chorene Geschichtswerk allerdings nicht an Stärke gewonnen. Hält man sich aber die erwiesene Benützung der älteren Litteratur gegenwärtig, beobachtet man, daß Eznik sich wiederholt mit Justin d. M., obzwar er auch Ansichten desselben zurückweist, nahe berührt, daß er bei Widerlegung der Ewigkeit der Materie auffallende Anklänge an des Athenagoras Beweis für die Einheit Gottes vernehmen läßt, daß sein Beweis für die Einheit Gottes aus der Einheit und Einzigkeit der Welt Aehnlichkeit mit der Spekulation des hl. Athanasius verrät, so dürfte bei dieser umfassenden Benützung der theologischen Litteratur die Vermutung nicht grundlos sein, daß der armenische Apologet, namentlich wenn er dem Kollegium der hl. Uebersetzer angehörte, auch bei Erörterung über den Ursprung des Bösen, die Ewigkeit der Materie, die Lehre Marcions und Manis u. a. ältere s. Z. vorhandene Quellen und Abhandlungen benützte, von denen blos der Titel noch auf uns gekommen ist. Der Kirchenhistoriker wird dem Apologeten, sobald die Echtheit bezw. die Abfassungszeit seines Werkes hinlänglich feststeht, gerne das lebensvolle Bild der religiösen Kämpfe jener Epoche der armenischen Kirchengeschichte nachzeichnen und gerne jenen Spuren nachgehen, welche von den Zeitverhältnissen, der theologischen Bildung, der Kirchenverfassung in dem urkundlichen Denkmal sich eingeprägt finden. Und sollte die armenische Tradition, welche in Hinsicht auf die Homiliensammlung Gregors des Erl., des Agathangelus und des Moses v. Ch. sich so scharfer Bekämpfung gegenübergestellt sieht,

an Eznik sich verlässig und treu bewähren, so dürfte auch dies Wertschätzung beanspruchen.

2) Indem wir deshalb die Untersuchung beginnen, steht sachgemäß die Frage nach der Abfassungszeit im Vordergrund der Erörterung. Mangels älterer äußerer Zeugnisse ist die kritische Forschung auf innere angewiesen. Sie sucht nach Stellen in der Schrift, welche eine Beziehung auf gleichzeitige Ereignisse enthalten, und nach Daten, welche den Terminus a quo und den Terminus ad quem der Abfassungszeit wenigstens annähernd zu bestimmen geeignet sind. Solcher Stellen und Daten findet sich eine hinreichende Anzahl.

Wie die griechischen Apologeten, so hatte unser armenischer Glaubensstreiter gegen die Wahnvorstellungen des Astralfatalismus zu kämpfen, nach denen die Stellung und der Lauf der Gestirne über das Schicksal der Menschen entscheidet. Bei dieser Gelegenheit bezeichnet er den äußersten Rahmen der Periode, innerhalb welcher die Apologie entstanden ist. Es war nämlich beim Volke die abergläubische Meinung verbreitet, daß die Geburt im Zeichen des Löwen ein Vorzeichen künftig zu erlangender Königswürde sei. Der haikanische Glaubensanwalt entkräftet diesen Wahn durch den Hinweis darauf, daß nach der hl. Schrift bei den Juden, Babylonier und Assyriern nicht die Konstellation der Himmelskörper, sondern die Erstgeburt aus königlichem Stamme das Recht der Thronfolge begründete. Und diese Regelung des Erbrechtes auf die Krone, fährt er dann fort, bestehe auch bei den Sassaniden bis auf den heutigen Tag[1]). In der Zeit der Sassaniden also (226—642) ist die

1) l. c. II, 14 S. 160.

„Widerlegung der Irrlehren" verfaßt worden. Indeß iſt dieſer Zeitraum zu groß, als daß wir uns zur Beſtimmung der Abfaſſungszeit mit ihm genügen laſſen dürften. Und wir ſuchen nach einem Anhaltspunkt für eine genauere Zeitbeſtimmung nicht umſonſt. Da das vierte Buch des apologetiſchen Werkes den Marcion bekämpft, ſo iſt es in einer Zeit geſchrieben worden, als die armeniſche Chriſtenheit mit der Sekte der Marcioniten zuſammenſtieß. Wir fragen deshalb, wann bedrohte das Eindringen der Häreſie Marcions die armeniſche Kirche? Den geſchichtlichen Angaben armeniſcher Hiſtoriker zufolge muß das jedenfalls vor dem Jahre 485 ſtattgehabt haben. Denn Lazar von Pharp [1]) zählt in ſeinem Briefe an Wahan, worin er die zu ſeiner Zeit beſtehenden häretiſchen Richtungen namentlich aufführt, den Marcion und die Marcioniten nicht mehr auf. Er würde das doch wohl gethan haben, wenn dieſe Sekte zur Zeit der Abfaſſung des Briefes oder doch während der Regierungszeit Wahans (485—510) noch von erheblicher Bedeutung geweſen wäre, ſo daß ſie zur Abfaſſung einer apologetiſchen Schrift gegen ſie hätten veranlaſſen können. Daß das Auftreten der Marcioniten in Armenien aber nicht etwa in die Zeit *nach* 510 fällt, ſondern *vor* 485 angeſetzt werden muß, dürfte ſchon aus dem Briefe des Theodoret von Cyrus an Papſt Leo vom Jahre 449 erhellen [2]). Denn aus dieſem Briefe erfahren wir, daß dieſe Sekte um die Mitte des fünften Jahrhunderts in Syrien noch eine energiſche Abwehr nötig machte. Bald nachher aber ſcheinen die Marcio-

1) G. Werke S. 658.

2) ep. 113 Migne P. gr. LXXXIII 1316.

niten, welche nicht zur Kirche zurückkehrten, im Manichäismus aufgegangen zu sein [1]). Die Nachbarschaft Armeniens mit Syrien, der gegenseitige Verkehr, die Tendenz der Sekte zur Propaganda machen es in hohem Grade wahrscheinlich, daß sie ungefähr zur selben Zeit den Kampf gegen den armenischen Katholizismus begann. Ob es auch hier gilt, daß sie bald hernach im Manichäismus aufging? Soviel ist Thatsache, daß Lazar von Pharp, während er ihrer nicht mehr erwähnt, den Manichäismus als eine zu seiner Zeit bestehende Sekte aufführt [2]). Diese Angaben des Pharpenser's und des Theodoret ermöglichen den Schluß, daß die „Widerlegung der Irrlehren" vor dem letzten Drittel des fünften Jahrhunderts verfaßt wurde. Derselbe darf um so zuversichtlicher gezogen werden, als sich noch einige andere Kriterien mit den Angaben Lazars und des Bischofs von Cyrus vereinigen und die aus ihnen gewonnenen Folgerungen bestätigen und präzisieren. Wiederum ist es die Bekämpfung des astrologischen Aberglaubens, in welche eine die Zeitbestimmung der Abfassung fördernde Angabe eingestreut ist. Aus einer Konstellation des Saturn wollten die Astrologen auf den baldigen Tod des Landesherrn schließen. Ueber diesen Aberglauben spottend bemerkt nun der armenische Apologet, daß diese Konstellation unter Kaiser Theodosius schon zweimal vorgekommen sei, „wie sie sagen", der Kaiser aber sei nicht gestorben [3]).

---

1) Feßler, Marcion, Kirchenlex. VIII Sp. 671.

2) Die Stelle l. c. die verdorben scheint, heißt ... „und des Kumbrika des Sklaven (Schriften?), der nachmals sich Mani nannte, weshalb auch seine Anhänger Manichäer genannt werden".

3) l. c. II, 14. S. 156.

Aus der Bemerkung: „wie sie sagen", erhellt, daß wir es mit einem zur Zeit der Abfassung der Apologie noch lebenden Kaiser zu thun haben. Darin liegt übrigens ja gerade die Pointe der Entgegnung. Es ist auch nicht anzunehmen, daß die Astrologen, denen der Apologet das Beispiel entnimmt, frühere, verunglückte Weissagungen noch nach vielen Jahren verbreitet oder auch nur erwähnt haben. Ist demgemäß das astrologische Sphalma aus dem Leben gegriffen, so wird es äußerst wertvoll zu wissen, welcher Theodosius an dieser Stelle gemeint ist. Sicher ist es nicht Theodosius III, der nur kurze Zeit regierte (716—17) und in dessen Tagen das Sassanidenreich vor dem Anprall der Araber längst zusammengebrochen war. Auch Theodosius d. Gr. kann es nicht gewesen sein. Unter seiner Regierung konnte eine armenische Apologie mit dieser Eleganz der Sprache, dieser Kenntnis der griechischen Litteratur und der hl. Schrift nach der Septuaginta (aus unten noch anzuführenden Gründen) nicht entstehen [1]). Es kann also nur Theodosius II (408—450) gemeint sein. Somit fällt die Abfassung der „Widerlegung der Irrlehren" noch in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts. Genauer wird als Endesgrenze der möglichen Abfassungszeit das Jahr 449 festgehalten müssen. Der armenische Verteidiger des Christenglaubens klagt im zweiten Buche seiner Schrift, daß es so schwer sei, die Lehren der persischen Religion (des Zerwanitismus) bündig zu entkräften, weil die

1) s. S. 381 f. über die dem hl. Gregor dem Erleuchter zugeschriebenen Homilien, die Mesrop zugehören s. Nirschl Patrol. III. S. 223, Bardenhewer Patrol. S. 547. Über Agathangelos s. Gutschmid kl. Schriften III 339 ff. Kirchenlexikon I, 1348.

persischen Magier Bücher über ihren Glauben vermissen ließen und so zu allen Ausflüchten greifen könnten [1]). Nun berichtet Lazar von Pharp [2]) und Elische [3]), daß auf Befehl Jesdegerds II den Armeniern eine schriftliche Darlegung der religiösen Satzungen der Perser zugesandt wurde mit der Aufforderung, vom Christentum abzufallen. Auf der Synode von Artaschat [4]) wurde eine Widerlegung des persischen Lehrsystems und eine Verteidigung des Christentums verfaßt und vom armenischen Episkopat und dem Adel gemeinsam an den Großkönig abgesandt. Daß der Verfasser der „Widerlegung der Irrlehren" das Manifest des Perserkönigs nicht gekannt oder nichts von ihm gewußt habe, ist ausgeschlossen. Denn ein Schrei der Entrüstung über das Ansinnen des Königs ging durch das ganze Volk. Tief fühlte die Freiheitsliebe der Nation den Schmerz in der Seele wühlen über die Abhängigkeit ihres Landes von den Unterdrückern des Ostens. In lichten Flammen schlug der Haß empor. Allum scharte das Volk sich zusammen zum Glaubens- und Freiheitskampf, der bald Armenien mit einem Blutmeer tränken aber den Söhnen Haiks auch die Ehrenkrone einer Märtyrernation erringen sollte. Wo die Wogen des nationalen Lebens so hoch fluten, ist es unmöglich, daß die geistig höchst stehenden Männer — und zu ihnen gehörte der Verfasser der „Widerlegung", — nicht ausgeschaut haben, woher die schwarzen Sturmwolken jagten.

1) l. c. II, 9. 141.

2) l. c. S. 136. Die Darlegung selbst wurde nach dieser Stelle vom Perserkönig für richtig und zuverlässig erklärt.

3) Ges. Werke S. 20. 4) Elische Ges. Werke S. 22.

Er muß zuvor geschrieben haben. Das verlangt die Thatsache, daß Elische, der Geschichtschreiber eben dieses wardanischen Krieges, das persische Manifest und die armenische Gegenschrift in sein Geschichtswerk aufnahm, so daß es den kommenden Geschlechtern nicht mehr entgehen konnte [1]). Für das gleiche spricht die weitere Thatsache, daß Elische und Lazar in ihren Geschichtswerken einzelne Momente des persischen Religionswesens berühren, welche Eznik in seiner Apologie nicht kennt [2]).

Eine Reihe fester Marksteine bezeichnen also die Endesgrenze der Abfassungszeit unserer Apologie und rücken ihren Verfasser hinauf in die Periode der klassischen Väterzeit. Nicht allzufern von der Endesgrenze sehen wir auch die Marken vom Boden der Geschichte sich abheben, welche die Anfangsgrenze festsetzen. Ihrer Prüfung gelten die folgenden Zeilen. Wir sahen oben, daß der Apologet den astrologischen Wahn außer durch biblische Berichte durch Thatsachen aus dem regierenden Königshaus der Sassaniden und aus dem Leben des gleichzeitigen Kaisers Theodosius entkräftete. Offenbar wählte er seine Beispiele deshalb aus der biblischen Geschichte und dem Leben zeitgenössischer Fürstenhäuser der Nachbarländer, weil er durch solche dem Gotteswort und der Gegenwart entnommene Fälle seiner Polemik durchschlagende Kraft zu verleihen hoffte. Warum aber, liegt nun zu fragen nahe, wählte er sie nicht aus dem Leben der angestammten Könige? Die richtige Antwort dürfte sein: Weil der Verfasser nach dem Jahre 431 schrieb. Damals aber gab es ein armenisches Königtum nicht

1) l. c. 2) Langlois l. c. S. 373.

mehr. Im Jahre 430 hatten die Perser auch mit seinem Schatten aufgeräumt.

Was die politische Lage Armeniens vermuten läßt, das erhebt der Blick auf die wissenschaftliche Entwicklung des haikanischen Volkes zur Gewißheit. Der Verfasser der Widerlegung der Irrlehren benützt mehrere griechische kirchliche Schriftsteller z. B. auch Epiphanius. Diese Kenntnis der griechischen Litteraturprodukte setzt die Thätigkeit der hl. Uebersetzer voraus, von welcher Eingangs die Rede war und welche in die Jahre 425 bis 432 bez. 431 fällt.

Wenn die Ansicht jener zu Recht besteht, welche sagen, daß die Bibel zuerst aus dem Syrischen ins Armenische übersetzt wurde und daß erst hernach im Jahre 431 (432) ein Exemplar der Septuaginta den Weg nach Armenien fand, so wäre auch daraus zu entnehmen, daß diese Apologie erst nach 431 entstanden ist [1]). Denn ihr

1) Ueber die Quelle, aus welcher die armenische Bibelübersetzung geflossen, ist die Untersuchung noch zu keiner einmütigen Ansicht gelangt. Hug (Einl. ins N. T. I S. 399), A. Maier (Einl. S. 559), Kaulen (Einl. 3. Aufl. S. 169), Bardenhewer (Patrol. 547) nehmen an, daß die Armenier zuerst aus dem Syrischen übersetzt hätten. Diese Ansicht stützt sich auf den Bericht des Moses v. Ch., Geschichte der Armenier III, 54 c. S. 523. Vened. 1881 und die kürzere Rezension der Schrift Koriuns, Leben u. Tod des hl. Mesrop. Ueber den Wert der Geschichte des Moses und die kürzere Rezension Koriuns sind die kritischen Gesichtspunkte oben angedeutet worden, s. S. 368. Der auf ihre Autorität sich stützenden Annahme steht entgegen, daß Lazar v. Ph. (l. c. S. 48 an zwei Stellen) von einer Uebersetzung aus dem Griechischen spricht, nachdem er allerdings vom Verlangen sprach (S. 47), aus „assyrischer Finsternis" zum Licht zu gelangen. Koriun (in der längern Rezension Venedig 1833) gibt S. 10 die Sprache des Originals der Uebersetzung nicht an. S. 21 erscheint aber bei ihm Sahak schon

Verfaſſer kennt und benützt die deuterokanoniſchen Beſtandteile des Buches Daniel, z. B. den Geſang der Jünglinge im Feuerofen. Es berichtet aber Polychronius [1]) noch ums Jahr 410, daß dieſer Geſang im ſyriſchen Texte nicht ſtehe.

Die ſprachlichen Eigenſchaften können die vorſtehenden Zeugniſſe nur verſtärken. Die ſtiliſtiſche Schönheit ſetzt unzweifelhaft eine intenſivere litterariſche Thätigkeit voraus, deren Spuren vor 431 nicht zu finden ſind. Von Mesrops Homilien, die in den voraufgehenden Jahren geſchrieben wurden, ſagt Vetter [2]): „Die Sprache iſt eintönig und auffallend arm an Redewendungen. Die Darſtellung iſt vielfach dunkel, der Stil ohne Feile, die Sprache mit Syriasmen reich durchſetzt. Alles weiſt darauf hin, daß wir hier einen der erſten Verſuche vor uns haben, das Armeniſche zur Litteratursprache zu erheben". Dieſes Urteil über eine litterariſche Bemühung vor 431 verlangt, daß die ſprachlich vollendete Apologie in die ſpätere Zeit verlegt werde. Nach der Rückkehr der hl. Ueberſetzer von Konſtantinopel dürften aber immerhin noch einige Jahre verfloſſen ſein, ehe die Widerlegung der Ketzer verfaßt wurde. Wenigſtens hat

vor dem Konzil von Epheſus im Beſitze griechiſcher Manuſkripte. Von Neueren iſt Nève (l. c. S. 22) der Anſicht, daß die armeniſche Bibelüberſetzung urſprünglich aus dem Griechiſchen gefloſſen ſei. Die Syriasmen erklärt er ſich durch Korrektur der Ueberſetzung nach der Peſchitto. Da Koriuns Bericht nicht klar, Lazar um circa 50—60 Jahre von der Zeit der Ueberſetzung entfernt war, andererſeits Moſes Angaben noch weniger von Bedenken frei ſind, wird nur eine Vergleichung der Ueberſetzung mit den mutmaßlichen Originalien die Entſcheidung bringen können.

1) Kaulen, Einl. 3. Aufl. S. 122.

2) Nirſchl Patrol. III, 223.

es nicht den Anſchein, daß die Gefahr der marcionitiſchen Häreſie, welche ja in ihr bekämpft wird, noch in Mesrops Tagen hereingebrochen ſei. Denn Koriun, der Biograph des hl. Mesrop, erzählt zweimal vom Eifer ſeines Lehrers gegen die Irrlehre des Theodius [1]) und der Borboriten [2]). Gewiß würde er es nicht unterlaſſen haben, auch von Mesrops Eifer gegen die Irrlehre Marcions zu berichten, wenn er Gelegenheit gehabt hätte, gegen dieſelbe aufzutreten. Und es hätte bei der zentralen Stellung Mesrops in der armeniſchen Kirche ſeiner Zeit das Auftreten der marcionitiſchen Häreſie von ihm nicht unbeachtet bleiben können. Wir leſen aber nichts davon und ſchließen deshalb, daß dieſer häretiſche Anſturm erſt nach Mesrops Tode (441) die armeniſche Kirche bedrohte.

Unter der Vorausſetzung, daß Eznik thatſächlich der Verfaſſer der Apologie iſt, verdient auch jene Angabe Koriuns [3]) in unſerer Frage Beachtung, daß der Kolpenſer nach ſeiner Rückkehr aus Konſtantinopel mit Sahak erſt die Bibelüberſetzung revidierte, und dann mit ihm eine größere Anzahl Erklärungen zur hl. Schrift übertrug — Arbeiten, die jedenfalls eine längere Zeit in Anſpruch genommen haben. Ebenſo darf darauf hingewieſen werden, daß Koriun, der um 445 das Leben Mesrops beſchrieb [4]), trotz zweimaliger Erwähnung Eznik's und ſeiner litterariſchen Thätigkeit doch ſeines apologe-

1) l. c. S. 25, ſ. auch Welte, Mesrop. Kirchenlex. VIII S. 1307. Theodius wird von einigen cf. Langlois l. c. mit Theodor v. Mopsueſtia identificiert.

2) l. c. S. 18.

3) l. c. S. 21; die kürzere Rezenſion enthält dieſe Angabe nicht.

4) ſ. Nirſchl l. c. III, 228.

tiſchen Wirkens nicht gedenkt. Dabei iſt allerdings zu beachten, daß ein ausführliches Referat über Eznik in dieſer Schrift ihrem Zecke gemäß nicht geſucht werden darf. Dagegen dürfte eine Stelle im zweiten Buche der Apologie geeignet ſein, die Zeit um oder nach 445 als Abfaſſungszeit der Apologie vermuten zu laſſen, wenn ſie auch allerdings keine Gewißheit verſchaffen kann. An dieſer Stelle nämlich giebt der Verfaſſer als den Beweggrund zu ſeiner apologetiſchen Schriftſtellerei die erfolgreichen Verſuche perſiſcher Sendlinge an, den Zerwanitismus in Armenien zu verbreiten [1]). Wenn wir dieſe Angabe mit der Erzählung des Eliſche [2]) zuſammenhalten, daß ſeit der Regierung Schapurs II bis zum zweiten Jahre der Regierung Jesdegerds, alſo auch unter Behram V von Perſien (Vararanes), der chriſtliche Kultus in Armenien wieder eine Zeit der Blüte und des Glanzes erlebte, und erwägen, daß das Land zwar politiſch Perſien einverleibt war, aber unter armeniſchen Satrapen ſtand, welche auch den Oberbefehl über das nationale Truppenkontingent führten, dann werden wir in dieſer Periode eher ein Aufwachen des nationalen Geiſtes als das Umſichgreifen perſiſcher Propaganda erwarten müſſen. Anders wurde dies unter Jesdegerd II, der 441 den Thron der Saſſaniden beſtiegen hatte. Beſeelt von dem Beſtreben, die ihm unterworfenen Völker zu einer möglichſt geſchloſſenen Einheit zu vereinigen, ſuchte er durch das Band *eines* Glaubens zu verbinden,

1) l. c. II, 2 S. 116. Auch Karekin bringt, aber ohne genauere Zeitbeſtimmung Ezniks Apologie mit der perſiſchen Propaganda in Zuſammenhang. l. c. S. 195 ähnlich Langlois l. c. S. 371.

2) l. c. S. 7.

was das Nationalitätsprinzip auseinander zu reißen drohte [1]). Gerade in Armenien hoffte er durch die religiöse Verschmelzung der Nation mit dem Persertum den Wunsch nach einer Vereinigung mit dem christlichen Griechenreich endgültig auszutilgen. Daher begann unter seiner Regierung im zweiten Jahre erst eine friedliche Propaganda für das Magiertum, dem die blutige Verfolgung des Christentums in Armenien auf dem Fuße nachkam. Sehen wir also im praktischen Bedürfnisse einer Abwehr der von Persien drohenden religiösen Gefahr den Beweggrund zur Abfassung der Apologie, wie es der Verfasser ausdrücklich nahelegt, so dürfte dieselbe in den Jahren 443(45)—448 geschrieben worden sein. Mit Sicherheit können wir ihre Entstehung in die Zeit von 441—449 verlegen.

3) Die Daten, mit deren Hilfe oben die Abfassungszeit der aus vier getrennten Büchern bestehenden „Widerlegung der Irrlehren" bestimmt wurde, sind aus verschiedenen Teilen der Schrift zusammengestellt. Sollen sie genügen, um einen engeren Zeitraum als die Abfassungszeit des ganzen Werkes zu erweisen, so muß dasselbe ein einheitliches Ganzes darstellen, das nach einem einheitlichen Plan von *einem* Verfasser begonnen und durchgeführt wurde. Diese Voraussetzung ist thatsächlich gegeben. Ihr Nachweis im folgenden bildet zugleich die Grundlage für die Feststellung *einer* bestimmten Persönlichkeit als Verfasser. Am Ende des ersten Buches wird die Abhandlung über und gegen die Religion der Perser in Aussicht gestellt, die im zweiten Buche vor-

1) Lazar v. Ph. l. c. S. 130—35.

liegt [1]). In gleicher Weise wird der Leser am Ende des zweiten Buches auf die im dritten Buche erfolgende Weiterführung der Polemik gegen die Irrlehrer aufmerksam gemacht und vorbereitet [2]); und, damit ein das ganze Werk vereinigendes Band nicht fehle, wird die Widerlegung Marcions im vierten Buche schon im zweiten angekündigt [3]) und im ersten grundgelegt [4]), dessen Einleitung überdies inhaltlich den Plan des Ganzen entrollt. Daneben fehlt es nicht an einzelnen Beziehungen auf Stellen der übrigen Bücher. Der einheitliche Sprachcharakter des ganzen Werkes, dieselbe durch das Ganze festgehaltene Methode kommen hinzu, um die Schrift als Werk e i n e s Mannes zu erweisen. Wer nun hat sie verfaßt? Eznik von Kolb, Eznik von Bagrewand? Sind beide in der That identisch?

4) Es bedarf kaum der besonderen Hervorhebung, wie sehr die Tradition, welche Eznik von Kolb als Verfasser der „Widerlegung der Irrlehren" bezeichnet, durch die oben gewonnene Erkenntnis der Abfassungszeit unterstützt wird. Eine Reihe von geschichtlichen Momenten, welche in der Apologie gestreift oder vorausgesetzt werden, führten uns ganz unabhängig vom Leben Eznik's in die Zeit 441(45)—49. Gerade diese Zeit aber bezeichnet den Höhepunkt der Wirksamkeit Eznik's in seiner armenischen Heimat. Um 425 sahen wir ihn nach Edessa und Konstantinopel reisen, um griechische und syrische Bildung sich anzueignen. 431 (32) kehrte er nach Armenien zurück, um zunächst noch an der Seite des Pa-

1) l. c. I, 28 S. 111. 2) l. c. II, 28. S. 198.
3) l. c. II, 27 S. 196. 4) l. c. I, 23. S. 93 f.

triarchen Sahaks zu wirken für die Verbreitung griechischer theologischer Litteratur. Nachdem er so die Schule der Wissenschaft gründlich gekostet hatte, und in Armenien wenige wie er theologische Bildung sich angeeignet hatten, sterben Sahak und Mesrop, seine Meister, und er ist nun berufen, selbständig in die Geschicke der Kirche seines Landes einzugreifen. Da, eben aus dieser Periode, wo schwere Kämpfe für das Christentum bevorstanden, und die begabten Geister all ihre Kraft aufzubieten hatten, um den Glauben im Volke rein zu erhalten, wo wir forschend ausschauen, wie der gereifte Kolbenser seinen Platz auf der Arena eingenommen, hält uns die Tradition in der „Widerlegung der Irrlehren" ein Werk voll Begeisterung, voll Scharfsinn und umfassender Erudition als die Frucht vom Baume der Wissenschaft Ezniks triumphierend entgegen. Ist es unter diesen Umständen, angesichts der Harmonie aller Verhältnisse, gestattet, an seiner Autorschaft zu zweifeln? Jedenfalls bedürfte die Leugnung derselben mehr des Beweises als das Recht der Tradition. Indessen kennen wir die reife Frucht, wir kennen den Baum, der nach der Tradition sie hervorbrachte, sehen wir, ob ihre Eigenart die Abstammung bezeugt. Zuvor aber will die Tradition selbst ihre Legitimation vorzeigen. „Im dreizehnten Jahrhundert geht der Historiker Kirakos, der sonst ziemlich detaillierte Angaben über die Schriftsteller des fünften Jahrhunderts enthält, über Ezniks schriftstellerischer Thätigkeit mit den Worten hinweg: „„Eznik hinterließ zahlreiche Abhandlungen zum Nutzen seiner Hörer"" [1]). Unter diesen Abhandlungen muß die „Widerlegung der Irrlehren" mit

1) s. Nirschl l. c. III, 232.

inbegriffen sein, denn in ihr widmet Eznik sich ausdrücklich „dem Nutzen seiner Hörer“ [1]). Auch nennt er die Hauptteile seines Werkes „Tscharr“-Rede oder Abhandlung. Vetter bemerkt zu obigem ihm entnommenen Referat des Kirakos: „Diese Art der Berichterstattung ist charakteristisch. Der nationale Patriotismus des mittelalterlichen Armeniens scheint für Ezniks spekulative Erörterung nicht dasselbe Verständnis und Interesse gehabt zu haben wie für die Werke der großen nationalen Historiker, eines Moses und Elische“. Wir glauben in derselben Art der Berichterstattung, in denselben Anzeichen des geringen Verständnisses und Interesses für die Schrift auch ein Anzeichen für die Verläßlichkeit der Ueberlieferung erkennen zu sollen. Fälschungen und Unterschiebungen setzen Interesse voraus und pflegen sich dadurch zu charakterisieren, daß sie den Namen, an den sie sich heften, mit hoher Glorie umgeben, wie dies in den Schriften des Pseudodionysius Areopagita, den Pseudoklementinen u. a. m. sich kundgiebt.

Auch das spricht für die Tradition, daß der schon erwähnte Historiker Eznik im siebten Jahrhundert durch den Beinamen „der Priester“ charakterisiert wird. Es zeigt dieser Beiname, daß er von einem andern Schriftsteller gleichen Namens zu unterscheiden ist, welcher der Verfasser der Apologie sein muß, da die armenische Litteraturgeschichte keinen dritten Eznik kennt.

Ziehen wir nunmehr die inneren der Schrift selbst entnommenen Gründe in Erwägung, so erhalten wir auch von ihnen eine Bestätigung der Tradition. Der Verfasser der Apologie besaß umfassende Sprachkenntnisse [2]). Er

1) s. l. c. I, 5 S. 22. 2) l. c. I, 13. S. 52.

verstand Syrisch und Griechisch [1]), wohl auch Hebräisch [2]) und Persisch. Diese Kenntnisse besaß eben Eznik von Kolb. Er wurde zum Studium und Erwerb der syrischen Litteraturprodukte nach Edessa gesandt. In Konstantinopel treffen wir ihn wiederum als den Führer des armenischen Uebersetzerkollegiums. Die Kenntnis des Persischen konnte er nach Lage seiner Heimatprovinz Ararat wohl erworben haben. Mit dem Verständnis dieser Sprachen vereinigte der Apologet auch umfangreiche Belesenheit in den bezüglichen Litteraturen. Es ist überflüssig für Eznik von Kolb, den Uebersetzer, diese Vorzüge nachzuweisen. Und zeigt sich der Apologet in der hl. Schrift sehr bewandert, was sich nicht nur in der Mannigfaltigkeit der Citate, sondern auch besonders darin kundgibt, daß er meistens frei aus dem Gedächtnis citiert, so erklären die Mitteilungen Korium's sehr wohl, wie Eznik zu dieser Kenntnis gelangte.

Wie diese Erudition, so schmückte den Verteidiger des christlichen Glaubens in Armenien die Gabe schöner, sprachlicher Darstellung. „Exaktheit in der Wahl der Worte", „schöne Form der Perioden", „treffliche Anordnung des Stoffes" sind auch die Vorzüge, welche der armenische Litteraturhistoriker Karekin [3]), ein kompetenter Richter, dem armenischen Apologeten nachrühmt [4]). Vergegenwärtigen wir uns, um diese Kriterien besser zu

1) l. c. I, 23. S. 90. 92.

2) I, 13. S. 52.

3) l. c.

4) Pasqual Avger rühmt von Eznik, daß wer alle Feinheiten der armenischen Sprache kennen lernen wolle, beständig Eznik lesen müsse (Hermes, Leipzig 1829. 2. Heft S. 201); vgl. auch Himpel im Kirchenlexikon unter Eznik IV. l. c.

würdigen, die Lage der Zeit, in welcher die Apologie geschrieben wurde. Eben erst war Armenien zum litterarischen Leben erwacht. Noch eben war es notwendig gewesen, junge Männer ins Ausland zu senden, um theologische Bildung sich anzueignen. Kaum erst waren diese zurückgekehrt, bereichert mit den Schätzen griechischer und syrischer Litteratur, — gewiß waren es nun der Männer noch nicht allzuviele, die schon auf diese Höhe litterarischen Schaffens sich erschwingen konnten. Und nennt die Tradition Eznik als den Verfasser des sprachlich bedeutendsten armenischen Werkes jener Zeit, so stimmt das sehr wohl mit der Auszeichnung zusammen, welche er rücksichtlich seiner litterarischen Befähigung von seinem Patriarchen erfuhr. Er wurde auserwählt, Sahak in der Revision der armenischen Bibelübersetzung zu unterstützen. In Gemeinschaft mit demselben großen Patriarchen übertrug er zahlreiche Erklärungen der hl. Schrift ins Armenische. Die Tradition von der Autorschaft Eznik findet demgemäß in der Beschaffenheit der Schrift und den historischen Mitteilungen über Eznik ihre Rechtfertigung.

5) In welchem Verhältnis steht nun Eznik von Kolb zu dem gleichnamigen Bischof von Bagrewand? Dies ist die letzte Frage, welche diese Untersuchung zu beantworten hat. Minder bedeutsam als die vorhergehenden ist sie dennoch wertvoll. Denn ist der Bischof von Bagrewand der Verfasser der „Widerlegung der Irrlehren", so dürfen wir in erhöhtem Maße sein Werk als Ausdruck des Glaubens seines Volkes ansehen. Es gewinnt als Zeuge der kirchlichen Tradition.

Ziehen wir zuerst die Lebenszeit beider in Erwägung.

Da muß sofort der Parallelismus auffallen, der im Lebensgang der zwei Persönlichkeiten zu bemerken wäre. Beide treten fast gleichzeitig in Armenien auf, beide durchlaufen dieselbe Epoche der armenischen Kirchengeschichte und beide nehmen hervorragenden Anteil an der Hebung des kirchlichen Lebens ihrer Nation. Wir lassen zum Erweis die Lebensdaten folgen. Als Mesrop um 410 das armenische Alphabet erfunden hatte und mit der Uebersetzung aus der hl. Schrift begonnen wurde, da erscheint Eznik noch nicht unter den Jüngern Mesrops [1]). Erst um das Jahr 425 sehen wir ihn im Kreis derselben [2]), aber alsbald an hervorragender Stelle. Wenn er nun trotz seiner hohen Begabung früher nicht hervortrat, um nach 425 selbst ältere Jünger seines Meisters an Ansehen und Bedeutung zu überragen [3]), wenn andrerseits die Vertrauensstellung, die ihm nunmehr übertragen wurde, zur Annahme zwingt, daß sein sittlicher Wandel vor den Augen Sahaks und Mesrops sich bewährt, er also schon längere Zeit dem Kollegium ihrer Schüler angehört habe, so dürfte aus dieser doppelten Beobachtung zu entnehmen sein, daß Eznik von Kolb ums Jahr 425 noch verhältnismäßig jung gewesen ist, sowie daß er dem Schülerkreis Mesrops schon in früher Jugend beitrat. Er war um 425 wohl noch nicht Priester. Koriun nennt ihn „Bruder". Man wird daher richtig schätzen, daß er zur Zeit seiner Reise nach Edessa ungefähr 30 Jahre alt war. Zur Zeit der Synode von Artaschat,

1) Koriun l. c. S. 10. Lazar v. Ph. l. c. S. 46.

2) Koriun l. c. S. 20, ebenso in der kürzeren Version. Moses v. Ch. l. c. III, 60. S. 543.

3) Koriun l. c. S. 21.

wo Eznik, der Bischof von Bagrewand, auftritt, war er demgemäs etwa 50 Jahre alt gewesen, ein Alter, das dem Besitze der bischöflichen Würde des hervorragenden Mannes entsprechen dürfte.

Zu diesem Parallelismus des Lebensalters gesellt sich eine zweite, gleich auffallende Beobachtung. Ungefähr in der gleichen Zeit, wo Eznik von Kolb aus der armenischen Geschichte verschwindet, tritt Eznik der Bischof von Bagrewand auf. Um 445 schrieb Korium die Biographie Mesrops, welche die ältesten Notizen über Eznik enthält. Nichts läßt darauf schließen, daß er nicht mehr gelebt habe. Die Abfassungszeit der ihm zugehörigen Apologie weist einen derartigen Schluß positiv ab. Und doch lesen wir nichts von ihm in jener großen Zeit von 449, in jener das ganze Volk erfassenden, kriegerischen Bewegung, in jenen Tagen heroischen Glaubenskampfes. Der scharfe Denker von Kolb, der begeisterte Apologet des Christentums gegen das persische Magiertum, der wissenschaftliche Vertreter des Glaubenskampfes, erscheint nicht unter den Teilnehmern an der oben genannten Synode, obwohl der Episkopat, die hervorragenden Mitglieder der Priesterschaft, z. B. der schon genannte Leond, und der Adel sich versammelt hatten. Während aber sein Fehlen in hohem Maße auffallen muß, ist es ebenso auffallend, daß plötzlich ohne jede Geschichte ein Eznik als Bischof von Bagrewand auftritt, auffallend gewiß, wenn nicht beide eine und dieselbe Persönlichkeit sind. Bevor wir aber aus diesem Parallelismus des Lebensganges und diesem Sichineinanderfügen der beiderseitigen Lebensdaten einen Schluß auf die Identität dieser Persönlichkeiten ziehen, sollen die Gründe, welche

dieselbe zweifelhaft machen möchten, einer Kritik unterzogen werden. Diese Gründe sind kurz die Thatsachen, daß Koriun und Moses v. Ch. ihren Eznik als den von Kolb, Lazar und Elische den ihrigen als Bischof von Bagrewand einführen. Woher die verschiedenen Bezeichnungen, wenn sie nicht verschiedenen Persönlichkeiten gelten? Vielleicht wird auch auf das Argumentum des Stillschweigens der älteren armenischen Schriftsteller über die Identität Gewicht gelegt.

Gegenüber dieser Begründung des Zweifels an der Identität beider ergibt eine sachliche Erwägung nun zunächst das Resultat, daß die genannten Schriftsteller eine Unterscheidung zweier Persönlichkeiten in der That gar nicht beabsichtigen. Hätten Elische und Lazar eine Unterscheidung zweier Persönlichkeiten im Auge gehabt, so müßten sie nach einem andern Attribut gegriffen haben als der Angabe des Amtes. Diese Unterscheidung hätte etwa für die Zeitgenossen Ezniks genügt, welche die Verhältnisse beider kannten, nicht aber für die Nachwelt. Für diese schreiben aber die beiden Historiker. Charakterisiert sich demnach im Sinne der Historiker der Zusatz „von Bagrewand" nicht als Unterscheidung von einer anderen Persönlichkeit, dann mangelt von vornherein der zureichende Grund zu einer solchen Auffassung desselben. Wie wenig die beiden Geschichtschreiber eine Personunterscheidung durch die Angabe des Bischofssitzes beabsichtigten, muß auch die Thatsache lehren, daß sie bei allen anderen Bischöfen deren Diözesen nannten. Ebensowenig ist es statthaft, bei Koriun und Moses von Choren eine Unterscheidung Ezniks von einem andern Träger dieses Namens zu finden. Es ist dies um so bedeutsamer,

weil die Annahme den begründeſten Bedenken unterliegt, daß ein Eznik, bez. jemand unter Sahak und Mesrop oder ſeinem nächſten Nachfolger, zur biſchöflichen Würde aufſtieg, der nicht im Schülerkreis dieſer Männer aus der friſch aufſprudelnden Quelle der Wiſſenſchaft zu trinken geſucht, alſo Koriun gezwungen hätte, unter den Trägern des Namens Eznik eine Unterſcheidung zu treffen. Sie geben allerdings die Herkunft desſelben aus dem Dorfe Kolb [1]) an. Dabei leitet ſie aber das biographiſche Intereſſe. Gibt doch Koriun außer dem Ortsnamen noch die Provinz an, in welcher Eznik's Heimat lag. Wollte man unter dieſen Umſtänden ſeinen attributiven Zuſatz zum Namen Eznik als Unterſcheidung von einem andern Eznik begreifen, ſo müßte man ſich entweder zur Annahme dreier Männer dieſes Namens oder zweier Ortſchaften, die Kolb geheißen hätten, bequemen, was unbegründet iſt. Da Moſes v. Ch. [2]) vermutlich Koriun als ſeine Quelle benützte, ſo gilt von ihm das Gleiche. Im Falle dieſer Zweck vorläge, ließe die Analogie erwarten, daß die Unterſcheidung durch ein vom Ortsnamen gebildetes Adjektiv erfolgt wäre. Es fällt dagegen auch der Umſtand ins Gewicht, daß Koriun die Herkunft nur einmal zum Namen hinzuſetzt. Diente dies dem Zwecke der Unterſcheidung gleichnamiger Männer, ſo hätte ſie jedesmal, beſonders wo Eznik wieder in Armenien auftritt, hinzugeſetzt werden müſſen. Daß ſchließlich die ſchon früh entſtandene kürzere Rezenſion (ſie wird von manchen für die urſprüngliche gehalten) der Schrift Koriuns die Angabe der Herkunft Eznik's

1) Koriun l. c. S. 20. 21.
2) Moſes v. Ch. l. c. III, 60. S. 543 f.

ganz ausläßt, spricht ebenfalls gegen die Absicht einer Unterscheidung mehrerer Träger dieses Namens. So zeigt sich deutlich, daß im armenischen Altertum an dieser Stelle das Bedürfnis einer Unterscheidung zweier gleichnamiger Persönlichkeiten nicht gefühlt wurde. Wir machen somit die für die Lösung der Frage höchst interessante Wahrnehmung, daß gerade bei den älteren mit Eznik z. T. gleichzeitigen Schriftstellern keine Tendenz, also auch kein Bedürfnis besteht, ihn von einem zweiten Eznik zu unterscheiden. Dabei ist es von besonderer Wichtigkeit, daß Elische, der zuerst Eznik Bischof von Bagrewand nennt, noch ein Zeitgenosse Eznik's von Kolb war. Ebenso mußte ihn Lazar von Pharp kennen, da er Koriuns Leben des hl. Mesrop als Quelle benützte [1]), jenes Buch, das zuerst über Eznik von Kolb berichtet. Auch ist es eben Lazar, — was wiederum sehr beachtenswert ist — der in seinem Katalog der Teilnehmer der Synode von Artaschat [2]) es an zweckdienlichen Zusätzen und Unterscheidungen sonst nicht fehlen läßt, so hinsichtlich des Katholikos Josef und des Priesters Choren, den er durch den Zusatz von Merenea von einem andern Priester Choren, dem von Worgow, unterscheidet.

Wenn nun unter diesen Umständen die älteren, ja zeitgenössischen Historiker keine Veranlassung haben, Eznik von einem anderen Inhaber des Namens zu kennzeichnen, so schließen wir mit Recht, daß keine andere geschichtlich oder litterarisch bedeutsame Persönlichkeit dieses Namens lebte. Der nachmalige Bischof von Bagrewand ist kein anderer, als eben Eznik von Kolb, der Uebersetzer und Apologet.

1) Lazar l. c. S. 38 f. 2) l. c. S. 138.

Die Berufung dagegen auf das Stillschweigen der älteren armenischen Geschichtschreiber über diese Identität ist von keinem Belange.

Wir glauben ihr aber auch positive Gründe für die Einheit dieser geschichtlichen Persönlichkeit entgegenstellen zu können. Es läge nahe, schon darauf hinzuweisen, daß die Bekenntnisschrift der Bischöfe auf der Synode von Artaschat, wie sie Elische überliefert, mit der Eznik'schen Apologie nahe Geistesverwandtschaft verrät. Selbst Bilder und Beweisart derselben kehren in ihr wieder, so daß man nicht leicht jeden Einfluß Eznik's von Kolb auf die Synode in Abrede stellen kann. Nahm er an der Synode aber hervorragend Teil und wird außer Eznik von Bagrewand kein Eznik als Teilnehmer genannt, obwohl die hervorragenden Priester namentlich erwähnt werden, so muß der Bischof von Bagrewand eben mit dem Apologeten von Kolb eine und dieselbe Persönlichkeit bilden. Allein es kann diese Aehnlichkeit auch in der Verwandtschaft der Aufgabe, dem Charakter der Sprache, der theologischen Ausdrucksweise der Schule begründet sein, man konnte Eznik's Schrift benützt haben; deshalb ist diese Erscheinung nicht von entscheidender Bedeutung.

Wichtiger ist eine andere Wahrnehmung. Wenn es auch für Armenien zutrifft, wie es Lazar von Pharp [1]) nahezulegen scheint und die Thätigkeit Sahak's bezeugt, „daß im ganzen christlichen Altertum bis herab auf Gregor den Großen das Haus des Bischofs die eigentliche theologische Schule war“ [2]), so ist der Denker von

1) l. c. S. 657.

2) Kraus F. X., Ueber das Studium der Theologie, sonst und jetzt, Freiburg 1892. S. 4.

Kolb, welcher in der „Widerlegung der Irrlehren" redet, mit der bischöflichen Würde bekleidet gewesen. Gerade die „Apologie" führt zu dieser Annahme. Vorhandene Anzeichen weisen darauf hin, daß das Werk aus Lehr-Vorträgen entstanden ist. Denn abgesehen von der oft rhetorischen Form der Darstellung wendet sich der Apologet selbst ausdrücklich an seine „aufmerksamen Hörer" [1]). Es waren diese Zuhörer die Kandidaten des geistlichen Standes, was aus eingestreuten Pastorallehren hervorgeht [2]).

Deutlicher bezeugt die Tradition, deren Stimme wir schon aus der kürzeren Rezension der Korium'schen Schrift zu Gunsten der Identität vernahmen, die bischöfliche Würde des armenischen Apologeten.

Wie oben bemerkt wurde, kennt die armenische Litteraturgeschichte noch einen Schriftsteller Eznik, einen Geschichtschreiber aus dem siebten Jahrhundert. Sie nennt ihn Eznik „den Priester". Haben wir dort aus dem Vorhandensein des Beinamens dieses Geschichtschreibers erschlossen, daß noch ein anderer Schriftsteller dieses Namens leben mußte, so führt uns jetzt der Inhalt dieses Beinamens zur Erkenntnis der amtlichen Stellung unseres Glaubensanwaltes. Wozu erhielt der Historiker den Beinamen „der Priester"? Analogien erklären es. Auch Samuel von Ani [3]) führt in der armenischen Litteratur diesen Beinamen. Denn unter den armenischen Schriftstellern steht ihm ein Diakon, ein Abt und ein

1) l. c. I, 5. S. 22.

2) I, 16. S. 68. III, 17. S. 241.

3) Sukias Somal, Quadro S. 39 u. 91. Neumann l. c. 36. Karekin l. c. S. 311.

Bischof dieses Namens zur Seite. Lazar von Pharp [1]) führt einen Jeremias mit dem Beinamen „der Priester“ auf, um ihn von einem gleichnamigen Bischof zu unterscheiden. Von welchem Schriftsteller soll nun der Geschichtschreiber im siebten Jahrhundert durch den hierarchischen Zusatz „der Priester“ unterschieden werden, wenn nicht der einzige andere Schriftsteller des Namens Eznik einen höheren hierarchischen Rang einnahm? Somit weist schon die ältere Tradition darauf hin, im Apologeten den Bischof Eznik von Bagrewand zu erkennen. Ich sage die ältere, denn es muß schon das Altertum diese Unterscheidung getroffen haben. Eznik des Priesters Werk ließ ja die folgende Zeit verloren gehen. Sie hatte nunmehr wenig Veranlassung, die Unterscheidung zu treffen. Identifizieren also spätere mittelalterliche Historiker den Apologeten Eznik mit dem Bischof von Bagrewand, so wandeln sie auf den Bahnen der älteren Ueberlieferung, einer Ueberlieferung, die mit dem Tenor der ältesten geschichtlichen Notizen übereinstimmt und in der Schrift des Apologeten ihre Rechtfertigung findet. Empfiehlt es schon die kirchengeschichtliche Analogie, in einem Manne wie Eznik den Träger eines höheren kirchlichen Amtes zu suchen, so fehlt es nicht an kritischen Gründen, welche die leichten Brückenbogen der Analogie mit den Pfeilern geschichtlicher Argumentation stützen. Eznik, der in den Jahren 441—49 die „Widerlegung der Irrlehren“ schrieb, ist der Sohn des Dorfes Kolb, der geschichtlich bezeugte Bischof von Bagrewand.

1) l. c. S. 186.

3.

Die Frage der Frauenemancipation [1]).

Von Prof. Dr. A. Koch.

Unter den bedeutsamsten sittlich-sozialen Problemen der Gegenwart steht zweifelsohne mit in erster Reihe die sog. Frauenfrage, die Frage, welchen Anteil an der Kulturarbeit der Menschheit die Frauen zu beanspruchen haben und welche Rechte ihnen innerhalb der Gesellschaft gebühren. Nicht als ob die moderne Frauenfrage erst von der Zeit an datierte, wo sie anfing, in populären Vorträgen, auf „Frauentagen" und „internationalen Frauenkongressen", in Broschüren und Zeitschriften, Petitionen und Parlamenten verhandelt zu werden, nein, — schon Hellas [2]) und Altrom [3]) wie auch das Mittelalter [4]) hatten ihre Frauenfrage. Aber von einer eigentlichen Bewegung im Sinne einer

1) Eine akademische Rede.

2) Vgl. Julius Bosch, Griech. Gesch., Straßburg 1897, II, 443—46. — Ed. Pfleiderer, Sokrates und Plato, Tübingen 1897, S. 87 ff.; 238—47.

3) Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857, 698—704.

4) Karl Bücher, Die Frauenfrage im Mittelalter, Tübingen 1882. Vgl. M. A. Loeb, Zur Frauenfrage, Frankf. 1896, S. 2 f.

Frauenemanzipation [1]) d. h. einer vollkommenen politischen und gesellschaftlichen Gleichberechtigung und Gleichstellung des Weibes mit dem Mann kann man vor dem neunzehnten Jahrhundert nicht sprechen, denn diese ist erst ein Kind der unser Jahrhundert einleitenden französischen Revolution. Seitdem aber hat der Emanzipationsgedanke, wenn auch zeitweilig wieder zurückgedrängt, so intensiv fortgewirkt und schon so breite Volksschichten ergriffen, daß er geradezu Programm und Losungswort der gegenwärtigen Gesellschaft geworden ist [2]). Und in der That, mag man das Problem als bloße Versorgungs-, Brot- und Magenfrage oder als Bildungs- und Erziehungsfrage ansehen oder nach seiner streng ethisch-religiösen und politisch-volkswirtschaftlichen Seite, also als Sittlichkeits- und Rechtsfrage betrachten, — die moderne Frauenfrage ist all das und noch mehr, sie ist zugleich eine Männerfrage, ja die Gesellschaftsfrage überhaupt. Denn da nun einmal nach unumstößlichen Gesetzen das Menschengeschlecht durch Mann und Weib dargestellt ist, so umfaßt sie nicht bloß die Frauenwelt als die zudem weit größere Hälfte der Menschheit, sondern das menschliche Geschlecht in seiner Gesamtheit. Dazu kommt, daß eben in dem geordneten Verhältnis

1) „Frauenemancipation" ist erstmals das Stichwort der Saint-Simonisten, welche die Ehe aufheben und die „freie Liebe" dafür einführen wollten.

2) Eine geschichtliche Darstellung der Frauenbewegung geben Jul. Pierstorff, Handwörterbuch der Staatswissenschaften (v. Conrad und Lexis) 1892, III, S. 641—62 (zugleich mit der bis dahin erschienenen wichtigeren Litteratur), sodann Jul. Duboc, Fünfzig Jahre Frauenfrage in Deutschl., Leipzig 1896 und Gustav Cohn, die deutsche Frauenbewegung, Berlin 1896.

des einen Geschlechtes zu dem anderen im Einzelnen wie im Ganzen der Bestand der Menschheit als solcher beruht. Wer immer die rechtmäßige Stellung des Mannes innerhalb der Gesellschaft ändert, wird auch die Stellung der Frau und dadurch zugleich die Entwicklung der Menschheit anders gestalten, und wer die natürlichen Rechte und Pflichten des Weibes erweitert oder verengert, kann die Lebensstellung des Mannes nicht unberührt lassen [1]). In welchem Lichte also man immer die moderne Frauenfrage schauen mag, in jedem Falle liegt in ihr eine ernste und große sittlich-soziale Aufgabe vor, eine Aufgabe von so enormer Bedeutung und Wichtigkeit, daß sie gebieterisch eine Lösung fordert. Thatsächlich steht denn auch heutzutage in allen Kulturstaaten das Problem im Vordergrunde der Diskussion und des öffentlichen Interesses und ist auf der ganzen Linie der Kampf entbrannt. Wie aber immer in der Polemik das angefochtene Moment stärker hervorgehoben zu werden pflegt, so auch in der Hitze dieses Streites. Auf Seite der Gegner wie der Freunde der Frauenemancipation werden Argumente ins Feld geführt, ohne daß sie immer auf ihre Richtigkeit geprüft wären. Wirkliche Thatsachen werden mitunter sogar ganz ignoriert und bloße Erscheinungsformen als feststehende Thatsachen ausgegeben. Ueberdies wird jetzt die Frauenbewegung — zu ihrem eigenen Nachteil — vielfach nur mehr als politische Frage aufgefaßt und als solche in den Dienst der sozialpolitischen Agitation gestellt. Den größten Nachteil für eine ruhige und besonnene Beurteilung und segensvolle Lösung der Frage

1) Riehl, Die Familie, 10. A. 1889, S. 25. Vgl. A. Rösler, Die Frauenfrage, Wien 1893, S. 2 f.

der Frauenemancipation erblicken wir darin, daß die beiden gegenwärtigen Richtungen der Frauenfrage, die des Bürgerstandes wie die der Arbeiterwelt, ganz und gar achtlos an Christus vorübergehen. Nur auf dem Boden, den Christus Jesus geschaffen bezw. wiederhergestellt hat, ist eine gedeihliche und siegreiche Entwicklung der modernen Frauenfrage zu erwarten. Eine gute und gesunde Frauenbewegung kann sich nur auf christlicher Grundlage aufbauen. Denn erst das Christentum war es, das eine höhere, die wahre Würdigung des weiblichen Geschlechtes angeregt und durchgeführt hat, und es ist ein wesentliches Verdienst, ja ein Juwel in der Verdienstkrone der christlichen Religion, das Weib aus der unwürdigen, der Sklaverei vergleichbaren Stellung innerhalb der antiken Welt emporgehoben, emancipiert, d. h. ihm diejenigen Rechte zurückgegeben zu haben, welche ihm als Gattin und Mutter zukommen, durch ungerechte Unterdrückung aber nach dem Recht des Stärkeren entzogen worden sind.

I. Diese Emancipation der Frau ist, wo immer die Auffassung von der sittlichen Würde und Bestimmung des Weibes in das positive Recht übergegangen ist, im Ganzen eine vollendete Thatsache und als solche hier um so mehr zu betonen, weil sie einerseits die allein richtige Norm und Regel für die Lösung der ganzen Frauenfrage bildet und andrerseits in der Gegenwart heftig bestritten wird. Man sagt nämlich, nicht dem Christentum, sondern dem Kulturfortschritt habe die Frau ihre Erhebung aus der Sklaverei zu danken. Um diese Behauptung durch Thatsachen vollständig zu wider-

legen, genügt ein ruhiger und besonnener Blick auf die thatsächliche Stellung der Frau im Laufe der Zeiten und bei den einzelnen vor- und außerchristlichen Völkern.

Der Bericht der alttestamentlichen Offenbarungsurkunde über die Erschaffung des Menschen (1 Mos. 1, 26; 2, 18; 22—24) ist sinnlich anschaulich, der menschlichen Denk- und Vorstellungsweise angepaßt. Mag diese biblische Urkunde nun eine „Mythe" oder ein wie immer gearteter Bericht sein, vor dem Forum der Wissenschaft ist und bleibt sie eine Urkunde, mit der gerechnet werden muß. Wenn wir nun aus der biblischen Erzählung [1]) den historischen Kern herausschälen, so ergiebt sich uns: Mann und Weib sind dem Ursprunge wie der Bestimmung nach in gleicher Menschenwürde von Gott dem Schöpfer zur innigsten Lebensgemeinschaft verbunden, aber sowohl seinem Ursprung als auch seiner Bestimmung nach steht das Weib nicht selbständig neben dem Manne, sondern ist seine Gehilfin und Gefährtin und bei den Leistungen der ihm eigentümlichen Lebensaufgaben mit dem Manne in Abhängigkeit von ihm verbunden: der Mann ist das Prinzip und die Autorität der ehelichen Gemeinschaft, die Frau ihm zwar sozial unterworfen, aber der geistig-sittlichen Persönlichkeit und Würde nach gleichgestellt.

Dieses ursprüngliche, gottgewollte, ideale Verhältnis der beiden Geschlechter ist im Laufe der Geschichte ein wesentlich anderes geworden [2]). Die Lage der Frauen

1) 1 Moses 1, 26; 2, 18, 22—24.

2) Ueber die Stellung der Frau in der Geschichte siehe Döllinger, a. a. O. S. 679 ff.; 698 ff.; 781 ff. — Ploß-Bartels,

im Altertum war oft nicht beſſer als die der Sklavinnen. Ueberall hat der Mann der Frau gegenüber ſeine Pflicht mehr oder weniger vergeſſen. Sie war nicht die Freundin, nicht die ſittlich gleichberechtigte Gefährtin des Mannes ſondern ſeine Sklavin oder ſeine erſte Magd, die er ſich zum Vergnügen hielt und leicht verſtoßen konnte, wenn ſie ihm nicht mehr gefiel. Selbſt bei den ziviliſierteſten Völkern, den Griechen und Römern, ſchmachtete die Frau vielfach in einer erniedrigenden Sklaverei. Wohl hatten Ariſtoteles (Pol. I, 1, 5) als einen Hauptunterſchied und großen Vorzug des griechiſchen Lebens vor dem orientaliſch-barbariſchen hervorgehoben, daß das Weib hier zur wahren Genoſſin des Mannes erhoben und nicht den Sklaven gleichgeſtellt ſei, aber derſelbe Ariſtoteles hielt und erklärte mit Hippokrates das Weib für ein unvollkommenes Weſen, für einen Halbmenſchen, er, der in ſeiner Politik von hundert Gründen weiß, aus denen Männer ſtark und Staaten groß werden und vergehen, weiß von einem der gewaltigſten Faktoren des Lebens, von dem Weibe nichts. Plato kennt alle Ideale, die des Menſchen, der Weisheit, des Staates, der Unſterblichkeit, das Ideal des Weibes kennt er nicht. Und die Lyriker beſingen alles bis zu den olympiſchen Spielen und Siegern, aber diejenigen, denen ſich zuletzt auch dieſe Sieger gerne beugten, die Frauen kennen ſie nicht. Unter den großen und kleinen Theaterdichtern der alten Welt hat nur Sophokles eine Antigone; ſie wiſſen alle das Weib nicht als „Motiv“ zu verſtehen und zu verwerten.

Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, Leipzig 1895, 4. A. II, 410—76. — Vgl. Dewas-Baumgarten, das Familienleben in ſeiner Entwicklung. Paderborn 1896.

War auch die Stellung der Frauen bei den Griechen eine durch Gesetz und Sitte vielfach gesicherte und mit bestimmten Rechten ausgestattete, schalteten sie im Innern des Hauses als Gebieterinnen über Sklaven und Kinder, so zeigt doch schon die Sorglosigkeit, mit welcher die Töchter allgemein ohne eigentliche Bildung und Erziehung aufwuchsen, auf welch niederen Stufe das Weib bei den Griechen stand. Nur die Hetären erhielten eine sorgfältige Erziehung und traten in Verbindung mit Kunst und Litteratur, Politik und selbst der Religion [1]).

1) Vgl. Döllinger a. a. O. S. 679 ff. — Lorenz von Stein bei Ploß-Bartels a. a. O. I, 31. — Karl Schmelzer, Eine Verteidigung Platos, Bonn 1885 (diese Abhandlung ist unseres Wissens bisher leider gar nicht beachtet worden), glaubt Platos „Staat" als „die Quintessenz griechischer Ethik der Sittenlehre des Christentums an die Seite stellen" zu dürfen (S. 4), trägt aber sichtlich in wohlmeinender und anerkennenswerter Hochschätzung Platos einfach die christliche Auffassung in dessen „Staat" hinein. Denn die von Plato gelehrte „Weiber- und Kindergemeinschaft" ist ernstlich gemeint. Die „heiligen Ehen", die Plato anstrebt, sind nicht Privatehen, sondern die nach Platos Ideal gesetzlich (staatlich) geordneten und feierlich begangenen Hochzeitsfeste, „eheliche Verbindungen", wobei die zu „der Zuchtwahl" bestimmten Partien der zwei oberen Stände zusammengeführt werden. Nur diese zu dem genannten Zweck, nach der Vorschrift des Staates geschlossenen „Ehen" anerkennt der Philosoph als „gottgefällige", als „die vorteilhaftesten", und die „wilden Ehen", die Plato „mit den klarsten Worten verbietet", sind eben diejenigen, in welchen „gegen die Ordnung" (ἀτάκτως) d. h. den Vorschriften des Staates zuwider solche Kinder erzeugt werden, welche wie die verkrüppelten auszusetzen, bezw. abzutreiben sind. Auch Ed. Pfleiderer a. a. O. S. 241 ff. spricht Plato eine zu ideale Auffassung des weiblichen Geschlechtes zu, denn Plato, welcher „mit jugendlichem Ungestüm möglichst hochgreift und den Frauen seiner zwei oberen Stände eine Stellung giebt, gegen deren Richtigkeit .... er selbst beim ersten Aussprechen die eigenen Zweifel niederkämpfen muß" (S. 242), „in dessen Rep. A. die

Die Stellung der römischen Hausfrau an der Seite ihres Gatten war eine würdige und geachtete; sie leitete die häuslichen Geschäfte, aber sie war, wo volle oder strenge Ehe, Ehe mit Manus bestand, völlig abhängig von dem Manne, ganz und gar in seiner Gewalt. Und nach der römischen Gesetzgebung galt das Weib als ein niederes und fortwährender Bevormundung bedürftiges Geschöpf [1]).

Es ist bekannt, wie Tacitus in seiner „Germania" die hohe Achtung, die fast göttergleiche Verehrung schildert, welche die alten Germanen dem Weibe zollten. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß Tacitus wie in all seinen Schriften so auch hier neben der historischen Belehrung zugleich eine ethisch-politische Tendenz verfolgt: der Entartung seines überbildeten und überfeinerten Volkes will er als Gegenstück das Bild eines natürlich kräftigen und doch nicht verwilderten Volkes entgegenhalten [2]). Allein ganz abgesehen von dieser

---

Ehe ja überhaupt wegfällt" (S. 245), wird gerade mit seiner Theorie von der Weiber- und Kindergemeinschaft der zwei oberen Stände und der Erziehung dieser Kinder beider Geschlechter der wahren, von dem Christentum vertretenen persönlich-sittlichen Würde jedes weiblichen Wesens nicht gerecht. Ganz abgesehen von der durchaus schroffen Verkennung der sittlichen Grundbegriffe basiert Platos Theorie einzig und allein auf dem Standpunkt des nacktesten Utilitätsprinzipes. Nicht das weibliche Geschlecht als solches, sondern nur die für die Aufnahme in die zwei oberen Stände körperlich und geistig befähigten Frauen haben einen „ethischen" d. h. dem Staatszweck dienenden Wert. Bei Plato (und Aristoteles) kommt überhaupt wie in der ganzen alten Philosophie die individuell-menschliche Persönlichkeit nicht zur Geltung.

1) Döllinger a. a. O. S. 698 ff. — Rösler, S. 111 ff. — Ploß-Bartels, II, 444 ff.

2) A. Baumstark, Ausfürl. Erläuterung des allg. Teils

idealisierten Darstellung, — derselbe Tacitus beschreibt uns auch die wirtschaftliche Stellung der germanischen Frau in einer Weise, daß wir notwendig auf eine große Ueberlastung des weiblichen Geschlechtes schließen müssen. Der Mann achtet nur die Thätigkeit mit dem Schwerte. Träge liegt er im Frieden auf der Bärenhaut; Schlaf, Trunk und Würfelspiel füllen seine Zeit. Die Sorge für Feld, Haus und Herd aber bleibt den Frauen, die mit den Kindern, Schwachen und Unfreien die Wirtschaft führen. Die Frau ernährt die Familie, sie ist Arbeiterin, Wirtschafterin, Haushälterin und Erzieherin der Kinder zugleich. Die alten Germanen machen somit in ihrer primitiven Periode keine Ausnahme von der Erwerbsordnung, die wir noch heute bei den sog. Naturvölkern finden. Ueberdies ging im germanischen Altertum die Frau bei Eingehung der Ehe durch Kauf in das Eigentum des Mannes über und stand völlig unter seiner Gewalt, daher konnte er sie züchtigen, verkaufen, ja töten und bei seinem Tode wurde sie mit ihm verbrannt oder begraben [1]).

In der günstigsten Lage außerhalb des Christentums finden wir die Frau — wenigstens in der Theorie — bei den Juden. Aber auch das mosaische Recht weiß ebensowenig wie ein heidnisches Kultur- oder Naturvolk etwas von einer vollkommenen sozialen Gleichberechtigung der Frau neben dem Manne. Der Mann ist der ge-

---

der Germania des Tacitus, Leipzig 1875, XII ff. und 611 f. — Kirchenlex. v. W. und W. 2. A. V, 435.

1) Vgl. K. Bücher a. a. O. S. 8. — P. Norrenberg, Frauenarbeit und Arbeiterinnenerziehung in deutscher Vorzeit, Köln 1880, S. 4. — Jul. Duboc a. a. O. S. 89 ff.

borene Herr der Familie, nur ihm steht es zu, den Scheidebrief zu geben oder auf Scheidung zu klagen. Wert und Bedeutung des weiblichen Geschlechtes ging ganz auf in der Ehe und Mutterschaft, die Tochter stand selbst im väterlichen Hause im Verhältnis einer Magd [1]).

Da die Stellung der Frau bei den anderen Völkern, wie den Aegyptiern, Babyloniern, Assyriern u. s. f. etwas wesentlich Neues nicht bietet, ist hier nicht näher darauf einzugehen. Nur ein Punkt sei besonders hervorgehoben. Manche Völker berechnen nämlich die Verwandtschaft und Familienzusammengehörigkeit nicht nach dem Manne, sondern nach der Frau, so daß die Kinder regelmäßig in allen bürgerlichen Verhältnissen dem Stand und Geschlecht der Mutter folgen. Schon Herodot fand diese Sitte, die er als eine völlige Ausnahme von der allgemeinen Gewohnheit der Völker ansah, bei den Lykiern vor. Seither hat man sie auch bei manchen anderen Stämmen entdeckt, so z. B. bei den meisten Australnegern. Dazu kommt noch, daß bei manchen Völkern, z. B. bei mehreren Negerstämmen Südafrikas, das Weib in allen gesellschaftlichen Angelegenheiten eine große Rolle spielt und manchmal sogar über Krieg und Frieden mitentscheidet [2]). Auf diese Thatsachen hat man neuerdings eine ganze Theorie von einem ursprünglichen, allgemeinen Mutterrecht gegründet. Nicht der Vater, sagt man, sei der ursprüngliche Krystallisationspunkt der Familie, sondern die Frau; die ursprüngliche Familie sei nicht die patriar-

1) Vgl. Rösler a. a. O. S. 120—24. — Döllinger S. 780 ff. Vgl. P. Schanz, Matth.-Evangel. Freibg 1879, 191 f.

2) Siehe V. Cathrein, Moralphilosophie, Freibg. 1890, II, 318 ff.

chaliſche, ſondern die „matriarchaliſche“ geweſen, kurz anfänglich habe eine Weiberherrſchaft, die Gynäkokratie, beſtanden [1]). Indeſſen Ethnologen wie Ratzel, O. Peſchel und C. N. Starcke haben dieſe Hypotheſe bereits als unbewieſen und unbeweisbar verworfen [2]). Wir möchten nur noch auf den Widerſpruch aufmerkſam machen, in welchen die Vertreter der ſog. Maternität mit ſich ſelbſt geraten. Während nämlich nach ihrer Theorie ſonſt überall das Recht des Stärkeren ſich geltend machte, ſoll nur bei den Menſchen dieſes Recht nicht zur Geltung gekommen ſein und gerade bei rohen wilden Kulturzuſtänden das ſchwächere Geſchlecht die Herrſchaft an ſich geriſſen haben! Fürwahr, „es müſſen die Männer weibiſch und ſchwächlich werden, wenn die Weiber herrſchen ſollen“ [3]).

Ziehen wir nun aus dem Geſagten die Schlußfolgerung, ſo dürfte ſich das Reſultat ergeben: Die geſamte vor- und außerchriſtliche Welt erkennt dem Weibe nur ſo viel Recht und ſo viel Anteil an der Arbeit zu,

1) Bachofen, Das Mutterrecht, Stuttg. 1861. — Giraud-Teulon, les origines du mariage et de la famille, Genève 1889. — Dargue, Mutterrecht und Raubehe, Breslau 1883. — A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus, Stuttg. 1895, 25. A. S. 22 will die Mutterfolge ſogar in 1 Moſ. 2, 24, bezw. Matth. 19, 5 und Epheſ. 5, 31 finden!

2) Fr. Ratzel, Völkerkunde, Leipzig 1885, I, 79; 2. A. 1894, I, 113, 425; 1895, II, 23, 168, 236. — O. Peſchel, Völkerkunde, Leipzig 1875, 238 ff., beſ. 244 f. — Starcke, Die primitive Familie, Leipzig 1888, S. 69, 101 ff., 263. Vgl. Alfr. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg 1896, S. 57 und G. A. Wilken, Das Matriarchat bei den Arabern, Leipzig 1884.

3) Linſenmann, Lehrbuch der Moraltheol., Freibg. 1878, S. 640.

als im Belieben des einzelnen Mannes oder des männlichen Teils der Nation liegt. Das Weib ist dazu da, die Kinder aufzuerziehen, die Arbeit im Hause zu besorgen, bei manchen Völkern auch die Nahrung zu beschaffen, das Feld zu bestellen. In rechtlicher Beziehung steht es solange in unumschränkter väterlicher Gewalt, bis es in die gleichfalls unumschränkte des Ehemanns übergeht. Ein Dasein und einen Daseinszweck der Frau außerhalb der Familie kennen auch die entwickeltsten Völker vor Christus nicht.

Das Christentum aber stellte mit einem Schlage das Weib auf die ihm gebührende Stufe, indem es jeder einzelnen Seele ohne Rücksicht auf das Geschlecht denselben Wert vor Gott zuschrieb.

Als Grundbedingung des christlich-religiösen Lebens bezeichnete Christus der Herr die Wiedergeburt ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, aus Wasser und Geist (Joh. 3, 5) und dieser Grundbedingung entsprechend erklärt Paulus: „In Christus ist weder Beschneidung etwas noch Unbeschnittenheit, sondern ein neues Geschöpf" (Gal. 6, 15 vgl. 5, 6) d. h. der neue, aus Gottes Geist wiedergeborene Mensch. Dies allein ist der wahre Wertmesser in den Augen Gottes, jeder natürliche Unterschied zwischen „denen, die in Christus getauft worden und Christum angezogen haben" (Gal. 3, 27), gilt nur als Nebensache. Ob der Mensch von Geburt Jude, Römer oder Grieche ist, ob Freier oder Sklave, ob Mann oder Weib, das ist gegenüber der Einen Hauptsache gleichgültig (Gal. 3, 28). Trotz aller Unterschiede, sei es der Nationalität oder der Standesverhältnisse oder des natürlichen Geschlechtes

— alle sind sie eins in Christus und dem Wesen nach gleichwertige Kinder Gottes und damit Erben der Verheißung (Gal. 3, 29). Jedem einzelnen Menschen kommt somit ein absoluter Wert zu. Auch die Frau hat darum dem Manne gegenüber gleiche selbständige Bedeutung. Ob sie zur Ehe kommt oder nicht, dazu geignet ist oder nicht, ist an und für sich gleichgiltig. Hinsichtlich der geistig-sittlichen Persönlichkeit und Würde besteht zwischen beiden Geschlechtern unbedingte Gleichheit, *οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ*, in Christus ist kein Unterschied zwischen Mann und Weib (Gal. 3, 28).

So sehr aber das Christentum die unbedingte sittliche Gleichheit und Gleichwertigkeit der Frau mit dem Manne, ihre gleiche individuelle Menschenwürde betont, so enthebt es doch auch die Frau in der Ehe nicht der Unterwürfigkeit gegen den Gatten. In klassisch schöner Weise faßt Paulus die christlichen Familienbande in die Sätze zusammen: „Die Frauen seien ihren Männern unterthan, wie es sich geziemt im Herrn. Ihr Männer, liebet eure Frauen und zeigt euch nicht bitter gegen sie. Ihr Kinder, gehorchet euren Eltern in allen Dingen, denn das ist wohlgefällig vor dem Herrn“ (Kol. 3, 18 und 19). Und als Grund dieses Verhältnisses, wornach „die Frauen ihren Männern untergeben seien wie dem Herrn“ (Eph. 5, 22) führt der Apostel an: „Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche“ (Eph. 5, 23 und 24). „Der Mann ist das Abbild und die Ehre Gottes, das Weib aber die Ehre des Mannes, denn nicht ist der Mann aus dem Weibe,

ſondern das Weib aus dem Manne. Der Mann nämlich iſt nicht geſchaffen wegen des Weibes, ſondern das Weib um des Mannes willen. Jedoch iſt weder das Weib ohne den Mann noch der Mann ohne das Weib im Herrn, denn wie das Weib aus dem Manne, ſo iſt auch der Mann durch das Weib, alles aber aus Gott" (1 Kor. 11, 7—9 u. 11—12). Im öffentlichen geſellſchaftlichen Leben iſt alſo von dem Chriſtentum der Frau nur die Rolle einer Gehilfin des Mannes zuerkannt. Eine vollkommene Gleichſtellung der Frau mit dem Manne im bürgerlichen-ſozialen wie auch nach dem bekannten Worte: »mulier taceat in ecclesia« (1 Kor. 14, 34) [1]) im kirchlichen Geſell-

1) Vgl. 1 Timoth. 2, 11 f.; Kanon 99 der angeblichen vierten Synode von Carthago im J. 398 (Hefele, Konziliengeſchichte II, 76) und Apoſtol. Konſtitut. III, 9. — Wenn Otto Pfleiderer (die Frau und die Religion, in der Zeitſchrift „Die Frau" 1896, S. 65 ff.) meint, „die zweite Stelle (1 Kor. 14, 34) im Gegenſatz zu 1 Kor. 11, 5 ſei — wegen des unlöslichen Widerſpruches — nicht von Paulus, ſondern von einem Zeitgenoſſen des Verfaſſers des 1. Timotheusbriefes", nämlich aus 1. Timoth. 2, 11 f. eingefügt, ſo iſt zu beachten, daß thatſächlich gar kein „unlöslicher Widerſpruch" vorliegt, denn an der erſten Stelle iſt nicht die Rede von dem Lehramt, ſondern von außerordentlichen Geiſtes- und Gnadengaben (*προσευχομένη ἢ προφητεύουσα*). Wohl befaßten ſich die Frauen von Anfang an mit dem katechetiſchen Unterrichte, namentlich weiblicher Katechumenen (vgl. Römerbrief 16, 1—2; 1. Timoth. 5, 9; Titus 2, 3), aber der weibliche Diakonat hatte den Charakter des Dienſtes, nicht des öffentlichen Amtes mit hl. Gewalten. Chriſtus hat auch niemals ein Weib zu ſeiner Nachfolge berufen und keine aus der Zahl der ihn begleitenden Frauen mit einer Sendungsvollmacht in ſeiner Kirche betraut. Selbſt die Mutter Jeſu empfing keine prieſterliche Gewalt, wurde vielmehr dem Apoſtel Johannes anvertraut (Joh. 19, 26 f.). Und die pauliniſche Lehre erſcheint um ſo beachtenswerter, da ſonſt gerade

ſchaftsorganismus iſt grundſätzlich ausgeſchloſſen. Wenn aber in der chriſtlichen Kirche der Frau das Lehr- und Prieſteramt vorenthalten iſt, ſo iſt ihr in Verbindung mit ihrer Unterwürfigkeit unter den Mann doch ein hochbedeutſames Apoſtolat zugewieſen: „Ihr Frauen", ſchreibt Petrus (I, 3, 1 ff.), „ſind unterthan euern Männern, damit, falls auch einige Männer dem Worte (der Predigt) nicht glauben ſollten, ſie durch den Wandel ihrer Frauen ohne (Predigt-)Wort gewonnen werden, indem ſie euren reinen, von hl. Furcht erfüllten Wandel vor Augen haben" und nachdem er „den ſtillen und ruhigen Geiſt des inneren Menſchen" als den wahren Schmuck der chriſtlichen Frau bezeichnet hat, fügt er hinzu: „Denn ſo haben voreinſt auch die heiligen Frauen, die auf Gott gehofft, ſich geſchmückt, untergeben den eigenen Männern (V. 5), ſowie Sara gehorſam war dem Abraham, indem ſie ihn Herrn nannte" (V. 6). Angeſichts dieſes gottgewollten Unterthänigkeitsverhältniſſes der Frau gegenüber dem Manne verſäumt der Apoſtel aber nicht, ſofort auch zu zeigen, in welchem Geiſte der Mann ſeine Aufgabe im häuslichen Zuſammenleben zu erfaſſen und zu bethätigen habe. Er ſtellt den Männern Chriſtus in ſeiner Liebe zur Kirche als Vorbild hin. „Ihr Männer", ſchreibt Paulus, „liebet euere Frauen, ſowie auch Chriſtus geliebt hat die Kirche und ſich ſelber dargegeben hat für ſie ... So auch ſchulden die Männer

Paulus dem in der Geſetzesreligion beſtehenden Unterſchied gegenüber die Gleichheit aller vor Gott betonte und zur Geltung brachte (Gal. 3, 28). — Ueber die dogmatiſche Würdigung des Geſchlechtsunterſchiedes vgl. H. Schell, Kath. Dogmatik, Paderb. 1893, III, 2, S. 666—69.

zu lieben ihre Frauen als ihren eigenen Leib. Denn wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. Denn niemand hat je sein Fleisch gehaßt, sondern er nährt und wärmt es, sowie auch Christus die Kirche, weil wir Glieder sind seines Leibes, aus seinem Fleische und aus seinem Gebeine. Deshalb wird verlassen der Mann seinen Vater und seine Mutter und wird anhangen seinem Weibe und werden sein die Zwei zu Einem Leibe. Dieses Geheimnis ist groß; ich sage aber in Christus und in der Kirche. Demnach sollet auch ihr, jeglicher für sich, seine Frau so lieben wie sich selber" (Epes. 5, 25; 28—33). „Die Männer", so ermahnt Petrus (I, 3, 7), „sollen der Erkenntnis (der Vernunft und des Glaubens) gemäß zusammenlebend dem weiblichen als dem schwächeren Gefäße Ehre erweisen wie auch als Miterbinnen der Gnade des Lebens, damit nicht behindert werden eure Gebete".

Zu alledem kommt hinzu, daß nach christlicher Lehre die Ehe ihrem geistig-sittlichen Wesen entsprechend Monogamie und das Eheband unauflöslich ist bis zum Tode (Matth. 19, 4—6; Ephes. 5, 23—32; Matth. 5, 32; 19, 3—9; Röm. 7, 2, 3; 1 Kor. 7, 10; 11; 39), daß die Rechte und Pflichten der mit sakramentaler Weihe umgebenen Lebensgemeinschaft, die ein Bild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist (Eph. 5, 32 f.), gegenseitige sind (1 Kor. 7, 3—4), sowie daß die ganze Ehe die gegenseitige Heiligung und die gerade bei den vor- und außerchristlichen Völkern so sehr vernachlässigte Erziehung der Kinder für den Himmel zu ihrem Hauptzwecke hat (1 Tim. 2, 15).

Wie sittlich erhebend endlich zeigt sich das Christentum im Vergleiche mit dem Altertum gegenüber dem

gefallenen Weibe! Sokrates ging zu einer Theodota, um ihre Schönheit zu bewundern, zu einer Aspasia, um von ihr Beredtsamkeit zu lernen, er ging zu einer Diotima, um mit ihr zu philosophieren, aber von jenem schmerzlichen Mitgefühle, dessen Wehmut das sittlich verirrte Weib, eine Maria Magdalena reinigt, ist bei Sokrates nicht wie bei Christus die Rede. Man vergleiche nur Plato's „Symposion" und Xenophons „Memorabilien" (III, 11) mit Lukas 7, 37—50. Die Maxime der christlichen Kirche, die da lautet: una lex est de viris et feminis, ist bekannt, und daß speziell der katholische Marienkult die Stellung der Frau wesentlich gefördert hat, wagt kein Geschichtskundiger zu leugnen [1]).

Ziehen wir aus dem Gesagten wieder das Fazit, so ergiebt sich: Physisch und gesellschaftlich unter dem Manne stehend ist die Frau im Reiche der Gnade als gleich heilsberechtigt und heilsteilhaftig (vgl. 1 Tim. 2, 15) ihm vollkommen ebenbürtig gestellt; wo immer die Frau als Privatperson und in Bezug auf ihre höchste und letzte Lebensaufgabe für das Jenseits in Betracht kommt, ist sie, ob verehelicht oder ledig, dem Manne vollkommen gleichwertig und speziell innerhalb des ehelichen Lebens ist sie nicht mehr Sklavin des Mannes, dessen Egoismus und Leidenschaft dienstbar, ohne die ihr gebührende Achtung vor der Welt und ohne die ihr zukommende rechtliche Stellung gegenüber dem

1) S. Rösler, a. a. O. S. 137—41. — Vgl. Fr. Alfr. Hochstetter, Maria in der deutsch. Dichtung des Mittelalters, Frankfurt 1895.

Manne wie in der antiken und überhaupt außerchriſtlichen Welt, — die Frau iſt vielmehr die dem Manne zwar unterthänige und gehorſame, aber ihm ebenbürtig zur Seite ſtehende Gehilfin, die liebevolle Mutter und Erzieherin der Kinder zur Tugend und Gottſeligkeit und damit der innere Hort und Halt der Familie: Das iſt die ächte und wahre chriſtliche Emancipation des weiblichen Geſchlechtes und durch dieſe chriſtliche Emancipation der Frau iſt zugleich die ganze Familie, ja allmählich die ganze Geſellſchaft reformiert worden.

Wie bereits angedeutet worden iſt (S. 402 f.), wird der Verſuch gemacht, dieſes Verdienſt des Chriſtentums zu beſtreiten. So erklärt z. B. Auguſt Bebel: „Was in der ſog. chriſtlichen Welt die Stellung der Frau allmählig verbeſſerte, war nicht das Chriſtentum, ſondern die im Kampfe wider (die) chriſtliche Auffaſſung fortgeſchrittene Kultur des Abendlandes. Das Chriſtentum iſt unſchuldig, wenn die Stellung der Frau heute eine höhere iſt als zur Zeit ſeiner Entſtehung. Es hat nur widerwillig und gezwungen ſein wahres Weſen in Bezug auf die Frau verleugnet“ [1]).

1) Die Frau und der Sozialismus (1895), S. 60 f. Aehnlich auch Havelock Ellis, Mann und Weib (deutſch von H. Kurella), Leipzig 1894, S. 384 und O. Pfleiderer a. a. O. S. 69 f. Siehe dagegen Ploß-Bartels, II, 450—54. Ein intereſſantes und zwar anerkennendes Urteil des berühmten Arztes Galenus über die chriſtlichen Männer und Frauen findet ſich bei A. Harnack, Mediziniſches aus der älteſten Kirchengeſchichte in „Texte und Unterſuchungen“ VIII, S. 42 (Leipzig 1892). — Die anonym erſchienene Schrift mit dem Satze, daß die Weiber nicht Menſchen im vollen Sinne genannt werden könnten, »mulieres

Allein die Behauptung, der Kulturfortschritt und nicht das Christentum habe die Stellung der Frau umgestaltet, wird schon durch die eine geschichtliche Thatsache genügend widerlegt, daß gerade im römischen wie im griechischen Kulturstaate, diesen bewunderten Typen der Zivilisation, die Stellung der Frau in dem Maße niedriger und entehrender wurde, als Kultur und Zivilisation zunahm. Zur Zeit Homers [1]) und des römischen Königtums noch geachtet sank die Frau später, als die Kultur ihren Höhepunkt erreichte, zur Sklavin herab. Bei den alten Aegyptern und den Chinesen bezeichnete ebenfalls der Fortschritt der Kultur einen Rückgang in der Stellung des Weibes. Sodann ist es eine klar zu Tage liegende Thatsache, daß heute noch bei allen Völkern und Volksstämmen, die sich dem erziehenden Einfluß des Christentums verschlossen haben, die Lage der Frauenwelt nicht besser ist als im antiken Heidentum. Insbesondere ist es der Islam, bei dem trotz der äußeren Kultur, die er früher in Spanien und Arabien gezeitigt hat, das ganze Frauengeschlecht überall in der unwür-

homines non esse«, kann nicht der Kirche zur Last gelegt werden, zumal sie ja auf der Synode zu Macon 585 verworfen wurde. Auf die von Bebel a. a. O. S. 59 den Kirchenvätern in den Mund gelegten Aeußerungen über Ehe und Frauen können wir des Raumes halber hier nicht eingehen. Leider ist Bebels „Wissenschaft" nicht kräftig genug, um über den Zinnen der Parteien zu stehen. Selbst Simon Katzenstein, Kritische Bemerkungen zu Bebels Buch: „Die Frau und der Sozialismus" in „Die Neue Zeit" Stuttg. 1896, S. 293—96 sieht sich veranlaßt, Bebels „Oberflächlichkeit" wiederholt zu tadeln und zu warnen, Bebels Material ohne Kritik zu benützen.

1) S. E. Pfleiderer a. a. O. S. 248.

digsten Knechtschaft schmachtet [1]). Der wirkliche, tendenzfreie Geschichtsforscher kann nimmer mehr das Auge verschließen vor der weltgeschichtlichen Thatsache von der Umgestaltung aller Verhältnisse und damit auch der Stellung der Frau durch das Christentum. Diesem allein hat das Weib die Anerkennung und Achtung seiner wahren Würde zu verdanken. Mit der inneren Freiheit und dem selbständigen Zugang zu Gott hat das Christentum der Frau die volle moralische Selbstständigkeit gegeben. Wie in der ältesten Kirchengeschichte finden wir darum auch in der ganzen späteren Entwicklung der christlichen Religion die wahrhaft religiösen Frauen von einer wunderbaren Selbständigkeit. Wenn auch eine Statistik der Martyrer und Heiligen des männlichen und weiblichen Geschlechtes unmöglich sein dürfte, so ist es doch allbekannt, wie zahlreich darunter die Frauen vertreten sind, die ihren Eltern und Verwandten und der Obrigkeit zum Trotz selbständig und frei ihrem religiösen Entschlusse folgten und ihre

1) Vgl. Döllinger, Mohammeds Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker, München 1838, S. 26 ff.; Rösler a. a. O. S. 124—32. — Wenn es auch wahr ist, „daß der moslemitische Orient kein Paradies für Männer genannt werden darf" (G. von Vincenti, Die Ehe im Islam, Wien 1876, S. 4), und wenn man selbst zugeben müßte, „daß bei uns die Polygamie in gewissem Sinne auf leichteren Füßen einhergeht als im moslemitischen Oriente" (ebenda S. 6), so kommt doch im Islam der sittliche Wert des Weibes weit weniger zur Erscheinung und Geltung als dessen Geschlechtsbestimmung: das Weib ist in jeder, auch in religiöser Beziehung ein Wesen geringerer Art und hat außer der Ehe überhaupt weder Wert noch Bedeutung.

Freiheit mit dem Martertode beſiegelten oder mit Verzicht auf Ehe und Familienſtand ein gottgeweihtes Leben führten. Ohne ernſtlichen Widerſpruch befürchten zu müſſen, dürfen wir deshalb behaupten, daß das Chriſtentum das Prinzip der Emancipation d. h. die religiöſe und moraliſche Selbſtändigkeit und Freiheit der Frau in der Menſchheit zur Anerkennung gebracht hat. Wie aber das Chriſtentum alle bürgerlichen Fragen offen gelaſſen, weder ein nationalökonomiſches noch ein politiſches Syſtem gutgeheißen hat, ſo hat es auch die ſoziale Organiſierung der Geſchlechter als offene Frage zurückgelaſſen. Die grundſätzliche Stellung der Frau gegenüber dem Manne und ſpeziell die ſittlich-religiöſe Selbſtändigkeit des weiblichen Geſchlechtes iſt und bleibt Haupt- und Grundgedanke des Chriſtentums. Ueber die Frage, ob das eine oder andere Gebiet gewerblicher oder wiſſenſchaftlicher Thätigkeit der Frau ebenſo offen ſtehen ſolle wie dem Manne, kann man auf derſelben chriſtlichen Grundlage verſchiedener Meinung ſein.

II. Dieſe Frage iſt nun auch Ausgangspunkt, Gegenſtand und Zweck der modernen Frauenemancipation. Es iſt ſofort anzuerkennen, daß die Bewegung nicht eine bloße Emancipationsſucht iſt, ſondern faſt durchweg einen tieferen, edleren Grund hat, nämlich das berechtigte Verlangen nach Erweiterung der weiblichen Erwerbsthätigkeit, den Anſpruch auf eine ſittlich und wirtſchaftlich geſicherte Exiſtenz.

Es iſt bekannt, daß, trotzdem mehr Knaben als

Mädchen geboren werden, die Statistik in fast allen europäischen Staaten einen bedeutenden Ueberschuß der erwachsenen heiratsfähigen weiblichen Bevölkerung über die männliche aufweist [1]). Die Folge davon ist, daß ein beträchtlicher Teil der Frauen unter keinen Umständen zur Verehelichung gelangen, innerhalb der Familie eine Versorgungsgelegenheit finden kann. Dieses statistische Mißverhältnis wird dadurch noch gesteigert, daß eine ansehnliche Zahl von Männern, in ganz Deutschland etwa 10%, teils freiwillig teils gezwungen unvermählt bleibt. Ueberdies wird die Zahl der erwachsenen Männer durch Kriege, Auswanderung aus Europa sowie durch die nachteiligen Folgen mancher Berufsthätigkeiten und Lebensgewohnheiten stark vermindert [2]). Endlich kommt zu den Unverheirateten noch eine große Schar von Witwen, so daß das Mißverhältnis des Ueberwiegens der weiblichen Bevölkerung über die männliche z. B. in der Schweiz 60,000 und in Deutschland sogar nahezu eine Million beträgt. So ist denn ein sehr beträchtlicher Teil der ledigen Frauenwelt auf eine Existenz durch eigene Erwerbsarbeit angewiesen.

Während nun die Frauen der unteren Volksklassen, der sog. arbeitenden Bevölkerung, in größerem Prozentsatz in Haus und Familie eine Lebensaufgabe finden und daneben vielfach noch in der Industrie oder in

1) S. Conrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften II, 432; III, 642.

2) Umgekehrt und daher für die Frauen bedeutend günstiger sind die Verhältnisse in den überseeischen Ländern, namentlich in Nordamerika und Australien, und zwar eben infolge der Einwanderung von Männern in den besten Jahren.

wechselnder Lohnarbeit erwerbend thätig sind, bleiben die Frauen der sog. gebildeten Klassen, des Mittel- oder Bürgerstandes und der höheren Stände in größerem Prozentsatze ledig und zwar ohne in fremden Haushaltungen oder anderen Berufen hinreichende Arbeit zu finden, zumal die wirtschaftlich-technische Entwicklung der Neuzeit durch Indienststellung der Maschine die Familienwirtschaft und die häusliche produktive Frauenarbeit bedeutend eingeschränkt hat. In den sog. höheren Klassen der Gesellschaft fehlt es somit an passenden Frauenerwerbsgebieten, während die Frauen der unteren Klassen durch Ueberfluß an Arbeit und Pflichten leiden. In dem Mittelstande wie in der Arbeiterwelt besteht eine wirkliche Not der Frauen, die sich aber auf beiden Gebieten in verschiedener Weise manifestiert.

Die Frauenfrage der Gegenwart spaltet sich darum in zwei Richtungen, die einander bekämpfen. Diese Erscheinung hat keineswegs bloß in dem modernen Klassenkampf, in den Parteiverhältnissen zwischen der sozialistischen Strömung des Proletariats einer- und der aristokratisch-konservativen Richtung des Bürgertums andererseits ihre Ursache, sondern einen in der Frauenfrage selbst liegenden ganz speziellen Grund. Die Frauen der bürgerlichen Kreise verlangen nach beruflichen, ihren geistigen Fähigkeiten und ihrem Bildungsgrade entsprechenden Arbeitsgebieten, die ihr Dasein lebenswert und der Gesellschaft nützlich machen. In den Arbeiterkreisen aber geht die Bewegung dahin, die Frauenwelt von den aufreibenden, das Familienleben zerstörenden und den Frauenberuf er-

schwerenden Beschäftigungen zu befreien und zwar nicht zuletzt aus dem Grunde, weil der Mann in der Frau die Konkurrentin seiner Arbeit sieht und in dem bisherigen Umfang der Arbeitsleistung überhaupt keinen Platz für sie mehr findet. Die bürgerlichen Frauen also kämpfen für das Recht auf Arbeit und damit gegen die Männerwelt, die sozialistische Frauenfrage aber, oder besser gesagt, die sozialistische Arbeiterbewegung richtet sich gegen die Machtstellung des Kapitals.

Entsprechend diesen verschiedenen Emancipationstendenzen gehen die beiden Richtungen ganz entgegengesetzte Wege [1]).

1) Die extreme radikale Richtung der Frauenemancipation strebt die vollständige Verwischung aller Geschlechtsunterschiede im sozialen Leben an. Auf diesem Standpunkt handelt es sich „um die Vollanerkennung der Frau als gleichwertiges und gleichberechtigtes Rechtssubjekt neben dem Manne und die Beseitigung aller für sie bestehenden Ausnahmegesetze [2]). Die Frau soll also in allen Beziehungen ganz dieselben Rechte haben wie der Mann. Auf dem wirtschaftlichen Gebiete, in allen übrigen Lebensverhältnissen, besonders in der Ehe und im ganzen öffentlichen Leben, namentlich hinsichtlich des aktiven und passiven Wahlrechtes soll zwischen beiden Geschlechtern ohne jedes Vorrecht voll-

1) Vgl. Duboc a. a. O. S. 94 ff.

2) A. Augspurg in „Die Frauenbewegung", Berlin 1895 Nr. 1.

ständige Gleichheit herrschen. Der Umstand, als Mädchen statt als Knabe geboren zu sein, dürfe nicht darüber entscheiden, welche Stellung die Frau in der Gesellschaft einzunehmen habe. Die bisherige Unterordnung des weiblichen Geschlechtes sei nichts anderes als eine durch Jahrtausende fortgesetzte Verletzung unverjährbarer Rechte. Früher hätten wir eine Moral der Sklaverei, dann eine Moral der Ritterlichkeit gehabt, nunmehr sei die Zeit gekommen für die Moral der Gerechtigkeit. Der einzig richtige, normale Zustand der Gesellschaft, auch in Bezug auf die Ehe, sei die Gleichheit.

Dieses radikale Prinzip, das seit Mitte des vorigen Jahrhunderts wiederholt litterarischen Ausdruck fand, gelangte während der französischen großen Revolution zu allgemeiner Verbreitung und leuchtete auch in späteren Revolutionen wieder auf, wenn auch nur vorübergehend [1]). Die Erbschaft der ersten Revolution hat nun auch in

1) Das Streben nach Verwischung aller Geschlechtsunterschiede im sozialen Leben war die äußerste Konsequenz der im vorigen Jahrhundert zur Herrschaft gelangenden individualistischen Weltanschauung. Vgl. Rousseau, Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blank, Ferdinand Lassalle. Der hervorragendste Anwalt des radikalen Prinzips in unserem Jahrhundert ist J. St. Mill (1806—73). Sein Buch »The Subjection of women«, 5. A. London 1895 (deutsch v. J. Hirsch, die Hörigkeit der Frau, 3. A. Berlin 1891) ist epochemachend geworden und seine Ideen hören wir überall, wo es sich um den Frauenemancipationsgedanken handelt. Den psychologischen Grund, warum Mill ausschließlich den Rechtsstandpunkt betreffs der Gleichheit beider Geschlechter betonte, zeigt er selbst auf (Autobiography by John Stuart Mill, 2. A. London 1873, S. 184 ff.; 240; 244 f.). Er wollte eine bereits verheiratete Frau für sich zur Ehe, die er dann nach dem Tode ihres Mannes auch ehelichte. — Ueber Th. Gottl. v. Hippel und George Sand s. Duboc a. a. O. S. 36 ff. u. S. 67 ff.

dieſer Beziehung der Sozialismus angetreten. Vermöge ſeiner ganzen Grundlage und Tendenz iſt er faſt genötigt, die völlige Gleichſtellung der Geſchlechter zu vertreten. Alle wirklichen und vermeintlichen Not- und Uebelſtände in der Lage des weiblichen Geſchlechtes leitet er einzig und allein ab aus der Unvollkommenheit des beſtehenden Geſellſchaftszuſtandes, aus der geltenden Ehe und dem herrſchenden Privateigentum. Daraus allein ergebe ſich die ökonomiſche Abhängigkeit der Frau, welche wiederum die allgemeine politiſche und ſoziale Knechtſchaft derſelben zur Folge habe.

Es liegt klar zu Tage, daß nach der ſozialiſtiſchen Lehre auf dem Boden der beſtehenden Geſellſchaft eine befriedigende Löſung der Frauenfrage unmöglich iſt. Nur eine vollſtändige Sozialiſierung der Geſellſchaft könnte darnach das weibliche Geſchlecht aus der ökonomiſchen Abhängigkeit befreien und ihm durch Umwandlung der Ehe in ein freies, jederzeit lösbares Liebesbündnis die volle Gleichberechtigung auf allen Lebensgebieten verſchaffen und eine in allem weſentlich gleichartige Erziehung der Geſchlechter würde die Frau zu einem gleichwertigen Arbeitsfaktor neben dem Manne machen.

Es iſt nun nicht zu leugnen, daß der Sozialismus für ſeine ſo ſcharf betonte Rechtsungleichheit der Geſchlechter ſich auf einzelne Thatſachen berufen kann. In manchen Staaten beſtehen nämlich privatrechtliche Beſtimmungen z. B. über die vermögensrechtliche Stellung der verheirateten Frau, über die Rechtsſtellung des unehelichen Kindes und ſeiner Mutter gegenüber dem Vater, welche das Gefühl der Billigkeit und Gerechtigkeit all-

zusehr verletzen und eine doppelte Moral aufzustellen scheinen [1]).

Allein solche gesetzliche Bestimmungen lassen sich nach den Grundsätzen der christlichen Moral auch innerhalb des Rahmens der bestehenden Gesellschaftsordnung verbessern. Ebenso besonnene als energische Vorkämpferinnen der Frauenrechte gestehen auch, daß z. B. das neue bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich einen bedeutenden Fortschritt für die sittliche und wirtschaftliche Selbständigkeit der Frau gebracht hat, eine segensreiche Schöpfung auch für die Frau ist [2]). Sodann berechtigt die Thatsache, daß im Laufe der Zeit das männliche Geschlecht einige nicht in der natürlichen Ordnung begründete Vorrechte über das weibliche sich angeeignet hat, ohne Verletzung der logischen Gesetze nicht zu dem Schlusse, daß alle männlichen Vorrechte überhaupt der natürlichen Ordnung widersprechen und daß jede Unterordnung der Frau ein Unrecht sei. Denn die Natur

1) Das englische und französische Recht s. in Conrads Handwörterbuch d. Staatswissenschaften III, 658.

2) Vgl. A. Gröber, Die Bedeutung des neuen bürgerl. Gesetzbuches, Stuttg. 1897, S. 29 f.; 32 ff. — Duboc a. a. O. S. 163 ff. — J. Pierstorff, in „Deutsche Litteraturzeitung" 1896 S. 1615—22 (Nr. 51). Ueber die so schwierige gesetzgeberische Materie der Prostitutionsbehandlung s. Duboc, Die Behandlung der Prostitution im Reiche, 3. A. Magdeburg 1879 und B. Tarnowsky, Pr. u. Abolitionismus, Hamburg 1890. — Wenn Havelock Ellis a. a. O. S. 397 meint: „Solange unter bestimmten Umständen die Mutterschaft als ein Vergehen gilt, kann man noch nicht sagen, daß das weibliche Element seinen gebührenden Platz im Leben erhalten hat", so verläßt er nicht bloß den Boden der christlichen Moral, sondern befindet sich auch im Widerspruch mit dem natürlichen, allgemein menschlichen Sittlichkeitsgefühl.

ſelbſt iſt es, die Mann und Frau differenziert hat, von der Natur ſelbſt iſt das Verhältnis der Ungleichheit und Abhängigkeit zwiſchen Mann und Weib gegeben. Jeder Verſuch, dieſe natürliche Differenzierung von Mann und Frau aufzuheben, iſt darum widernatürlich. Die Natur ſelbſt bietet einen unveränderlichen objektiven Maßſtab, mit dem jede Weltanſchauung rechnen muß.

Wie bekannt, hat auch die moderne Anthropologie dem Weibe in allen ſeinen körperlichen und geiſtigen Beziehungen Gerechtigkeit widerfahren laſſen durch die volle Anerkennung des Satzes, daß das Weib keineswegs den Uebergang zu den niedrigen Menſchenraſſen bilde oder auf einer früheren Entwicklungsſtufe ſtehen geblieben ſei, vielmehr ebenſo gut wie der Mann (gegenüber dem Tiere) alle Vorzüge der menſchlichen Gattung an ſich trage [1]). Aber von demſelben modernen anthropologiſch-phyſiologiſchen Standpunkt aus wird auch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Mann und Weib konſtatiert. Man kann alſo die äußerſt ungünſtigen Urteile eines Rouſſeau, Proudhon, Schopenhauer und E. v. Hartmann [2]) über die geiſtige Inferiorität der Frauen durchaus ablehnen und doch die durchgreifenden natürlichen Unterſchiede in der geiſtigen und moraliſchen Bildung beider Geſchlechter betonen, welche Hand in Hand gehen mit der phyſiſchen Organi-

1) Vgl. Ploß-Bartels a. a. O. I, 4 f. — Havelock Ellis a. a. O. 387 ff.

2) Siehe Ploß-Bartels a. a. O. I, 38—40; ebenda I, 35—38 die maßvolle Beurteilung des Weibes durch Lotze.

sation. Wohl denken und handeln Mann und Weib nach den gleichen allgemein menschlichen Denk- und Sittengesetzen, weshalb man in der Logik nicht von männlichem und weiblichem Geiste und in der Moral nicht von männlichem und weiblichem Gewissen, sondern in beiden Wissenschaften nur von Menschen reden kann. Allein die Anatomie und noch mehr die Psychologie, Physiologie und Pathologie scheiden wesentlich zwischen Mann und Frau [1]). Die Natur selbst also zeigt einen körperlichen und geistigen Unterschied der Geschlechter auf und weist so beide Teile, Mann und Frau, für ihre Leistungen auf eine Arbeitsteilung hin. Dazu kommt weiter, daß die natürliche Rolle der Frauen im Geschlechtsleben für sie zu allen Zeiten auch eine von derjenigen des Mannes abweichende Stellung im wirtschaftlichen und sozialen Organismus bedingt. Der durch die Naturgesetze zum Zweck der Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes der Frau speziell gewordene Pflichtenkreis macht ihre Stellung zu einer mehr gebundenen, so daß eine der des Mannes in allen Stücken gleichartige Bethätigung ausgeschlossen, eine auf natürlicher Grundlage beruhende Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau in Ehe und Familie gegeben ist [2]). Eine volle Gleichstellung beider Geschlechter darf daher aus physischen und intellektuellen Gründen nicht angestrebt werden, vielmehr müssen alle Unterschiede bleiben, die in der physischen Bestimmung der Geschlechter gegeben sind.

1) Ploß-Bartels a. a. O. I, 6—9; 30 ff. — Rösler a. a. O. S. 17—20; 21—30; 38 f.; 44. — F. M. Wendt, Die Seele des Weibes 2. A. Kornenburg 1892, S. 3—14.

2) Vgl. J. Pierstorff in Conrads Handwörterbuch III, 641 f.

Es kann also Rechte geben und heutzutage giebt es thatsächlich solche, welche der Frau zurückgegeben werden können und sollen, aber es gibt auch Rechte, welche sie sich nicht anmaßen kann, ohne aus ihrer natürlichen Bestimmung herauszutreten. Will man diese dem männlichen Geschlechte zukommenden Rechte Vorrechte der Männer heißen, so darf man doch nicht vergessen, daß faktisch auch die Frauen Vorrechte in der Gesellschaft genießen, welche sie sofort verlieren müßten, sobald sie politisch und sozial dem Manne gleichgestellt wären. Denn nicht bloß würde eine volle Emancipation zur Negation der Ehe, zur Auflösung der Familie und zur öffentlichen Erziehung der Kinder führen, einem Zustande, wie er nur auf den niedrigsten Stufen der Kultur gefunden werden könnte, sondern die völlige rechtliche Gleichstellung der Geschlechter auf allen Gebieten des Lebens würde die Lage der Frau selbst nicht verbessern, sondern geradezu verschlimmern. Das emancipierte Weib müßte in der vollständig freien Konkurrenz mit dem Manne unterliegen, weil sie durch ihre physische Konstitution und Organisation zu einer großen Anzahl von Funktionen nicht wie der Mann befähigt ist [1]). Mit der formalen Gleichberechtigung der Geschlechter kann also die soziale Lage der Frauenwelt nicht befriedigend geordnet und auf der Grundlage des radikalen Sozialismus nur verschlimmert werden.

2) Die gemäßigteren Vertreter der Frauenemancipation gehen deshalb nicht so weit. Eine liberal-

1) Daß bei der „freien Liebe" gerade das Weib den verlierenden Teil bilden und schließlich für beide Teile ein Sinken des sittlichen Niveaus notwendig eintreten wird, ist sonnenklar. Vgl. darüber Duboc a. a. O. S. 146 ff.

konservative Richtung strebt zwar die politische und bürgerliche Befreiung des Frauengeschlechtes auch an, aber *innerhalb* der bestehenden Gesellschaftsordnung.

Fürs Erste stellt sie *die Forderung der unverkürzten Teilnahme der Frauen an den politischen Rechten*, der direkten Mitwirkung im öffentlichen politischen Leben und der aktuellen Teilhaberschaft am staatlichen Regiment [1]). Darnach soll in erster Linie allen Frauen oder wenigstens denjenigen, welche keinem Manne unterworfen eine selbständige Haushaltung führen, das *aktive und passive Wahlrecht* verliehen werden, d. h. die Berechtigung, die Volksvertretung durch Stimmabgabe mit wählen zu helfen und sich in dieselbe wählen zu lassen. Alles weitere, was zur praktischen Durchführung und Bethätigung dieser Teilnahme am Staatsleben erforderlich ist, würde sich von selbst ergeben. Der *prinzipielle* Gesichtspunkt, von dem aus diese Forderung gestellt wird, ist der Standpunkt des Rechtes, nämlich „die Ueberzeugung von der auf der *Gleichwertigkeit* der Geschlechter basierenden uneingeschränkten, vom sittlichen, humanen und volkswirtschaftlichen Standpunkt mit allen Kräften anzustrebenden Gleichberechtigung von Mann und Frau“ [2]).

1) S. *Duboc* a. a. O. S. 39 ff.; 80. A., 137 ff. — G. *Gerok*, Frauenabende, Stuttg. 1896, S. 96 ff. — Das *englische* Gesetz über Frauenwahlrecht vom 3. Febr. 1897 s. Soziale Praxis (v. Jastrow), VII, 1897 Nr. 20, Sp. 482 f. — Ueber die mit dem Frauenwahlrecht gemachten Erfahrungen vgl. *Bebel* a. a. O. S. 265 ff. und Soziale Praxis VI, 1896, Nr. 13 S. 319 (Neuseeland).

2) Bei *Duboc* a. a. O. S. 123 f. Vgl. *Cathrein*, Moralphilosophie II, 352 ff.

Man sagt: die politischen Rechte seien der Frau bisher nur deshalb vorenthalten worden, weil man eine geistige Inferiorität des Weibes, seine Untauglichkeit für politische Angelegenheiten voraussetzte. Eine solche Inferiorität sei aber nicht vorhanden oder bestehe nur deshalb, weil man bislang der Frau die gleichen politischen Rechte nicht wie dem Manne gewährt habe. Ja es sei überhaupt eine Inkonsequenz, der Frau die politischen Rechte verweigern zu wollen, da man doch das höchste politische Recht, die Souveränität, wenigstens ausnahmsweise an Königinnen überlasse. Ueberdies hätten die Frauen dasselbe Recht, gut regiert zu werden, wie die Männer und müßten ebenfalls die Steuern bezahlen, folglich komme ihnen auch dasselbe Recht der Teilnahme an der Regierung zu. Endlich schließe das nun einmal gewährte und gebilligte allgemeine gleiche Wahlrecht seinem Grundgedanken nach auch die Frau ein.

Weit entfernt nun, eine sittliche oder geistige Inferiorität des Weibes behaupten zu wollen, müssen wir doch betonen, daß aus der Gleichwertigkeit der Geschlechter noch nicht auch ihre Gleichberechtigung folgt. Nicht die Gleichwertigkeit entscheidet, sondern die Tauglichkeit, in thesi also die Tauglichkeit des Mannes oder der Frau für die politische Thätigkeit. Daß nun in politischer Beziehung der Mann der Frau weit überlegen ist, ja naturgemäß allein die für das politische Leben erforderlichen Eigenschaften besitzt, dürfte zweifellos sein. Vor allem kommt die physische Konstitution des Weibes in Betracht. Die politischen Rechte hängen nämlich aufs engste mit der Kriegführung zusammen.

Erste und wichtigste Aufgabe der Staatsgewalt wird immer sein und bleiben der Rechtsschutz, die Verteidigung der Gesamtheit gegen innere und äußere Feinde. Ganz naturnotwendig heften sich darum die politischen Rechte an den Träger des Schwertes. Zur Führung des Schwertes, zum Kriegshandwerk aber ist die Frau, abgesehen von ihren Pflichten als Gattin, bezw. als Mutter, wegen ihrer natürlichen Schwäche untauglich, darum hat sie auch durchschnittlich keinen Beruf zur Ausübung der politischen Gewalt. Dagegen spricht keineswegs die Thatsache, daß wie in dem grauesten Altertum [1]) so auch in der Gegenwart [2]) die höchste politische und soziale Stellung, das Regententum, der Frau nicht versagt ist. Denn das sind Ausnahmsfälle, auch lassen sich die Pflichten der Gattin und Mutter sehr wohl mit den Regentenpflichten vereinigen, da die Königin in den meisten Fällen durch ihre männlichen Räte und Vertreter handeln kann und muß. Ueberdies ist das den Frauen in Ermangelung einer männlichen Linie gewährte Recht der Thronfolge ein großer Vorteil für das öffentliche Wohl. Es ist im Interesse einer sicheren und stetigen Monarchie, wenn die Regentenfamilie selten gewechselt und so den Streitigkeiten bei einem Thronwechsel möglichst vorgebeugt wird.

Wenn aber gesagt wird, daß aus dem Rechte, gut regiert zu werden, auch das Recht mitzuregieren folge, so müßte man doch eher den Schluß machen: alle haben

1) Beispiele bei W. Waldeyer, Das Studium der Medizin und die Frauen in „Tageblatt der 61. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte", Köln 1889, S. 32.

2) Vgl. Havelock Ellis, a. a. O. S. 201 f.

das gleiche Recht, gut regiert zu werden, also haben auch alle das gleiche Recht, an der Regierung teilzunehmen; man müßte somit die extrem demokratische Regierungsform als die allein berechtigte bezeichnen, was aber nicht zutrifft. Das Recht der Teilnahme an dem öffentlichen politischen Leben ergiebt sich auch nicht aus der Pflicht der Frau, Steuern zu zahlen. Denn die Frau hat nicht die gleichen Lasten wie der Mann, sie ist z. B. frei von dem Wehrdienst. Anscheinend sehr plausibel für die Gewinnung des Frauenwahlrechtes ist der Grund, daß das allgemein gleiche Wahlrecht die Frau auch schon einschließe. Allein das Argument entbehrt der inneren Wahrheit und Folgerichtigkeit, weil das allgemein gleiche Wahlrecht kein Menschenrecht ist, thatsächlich vielmehr seinen tieferen Grund in der allgemeinen Wehrpflicht hat, von der die Frau befreit ist [1]).

Ein Haupthindernis für die politische Frauenemancipation, besonders hinsichtlich des Stimmrechtes und der Wählbarkeit, sehen wir aber in der psychischen Eigenart des Weibes, sich von Gefühlseindrücken und weniger von Vernunftgründen bestimmen und leiten zu lassen. Wie die Frau urteilt, hat Schiller ganz zutreffend in den Worten ausgesprochen: „Männer richten nach Gründen; des Weibes Urteil ist seine Liebe; wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib". Was sodann speziell die Ehefrau betrifft, so müßte eine allgemeine Beteiligung derselben an der politischen Thätigkeit fast notwendig die Familie und damit die

1) Vgl. Fr. v. Holtzendorff, Die Verbesserungen in der gesellschaftl. und wirtschaftl. Stellung der Frauen, Berlin 1867, S. 18 f.

ganze Gesellschaft schädigen. Die Gattin würde ihrem häuslichen Beruf entfremdet, das richtige Verhältnis zwischen den Ehegatten zerstört. Selbst wenn der Staat wirklich durch die politische Frauenarbeit alle die Vorteile ernten sollte, die ihm in Aussicht gestellt werden [1]), sie könnten nicht in Betracht kommen gegenüber den Nachteilen, die aus der Schädigung der Familie, dieses Eck- und Grundsteines des sozialen Gebäudes, hervorgingen. Wollte man aber das politische Recht nur der unverheirateten Frau einräumen, so wäre dadurch eine ungerechtfertigte Ungleichheit geschaffen; auch würde des Weibes Glanz und Stärke, die Reinheit und Sittsamkeit ohne Not den rauhen Stürmen des leidenschaftlichen öffentlichen Lebens ausgesetzt.

An zweiter Stelle steht nun die sozial-bürgerliche Emancipation, die mit der politischen innig zusammenhängt. Es soll dem weiblichen Geschlechte der Zutritt zu allen Berufsarten, namentlich zu dem Universitätsstudium und zwar an allen Fakultäten, insbesondere der medizinischen, eröffnet werden. Die Frauen sollen Geistliche, Aerzte, Apotheker, Chirurgen, Professoren, Richter, Anwälte, Verwaltungsbeamte, Eisenbahn- und Postbeamte u. s. w. werden können [2]). Thatsächlich sind

1) S. Fr. v. Holtzendorff a. a. O. S. 19. — Duboc, a. a. O. S. 126.

2) G. Cohn, Die deutsche Frauenbewegung, Berlin 1896, S. 161 ff. Duboc a. a. O. S. 113 ff. — Hermann Nestori, Wan-li-tschang-tschöng (Die chinesische Mauer), Wolfenbüttel 1895 verlangt an Stelle der Verschiedenheit der Geschlechter auf sozialem Gebiete (= chinesische Mauer) die völlige Gleichstellung derselben, denn der Eine göttliche Wille offenbare sich gleichmäßig in Mann

denn auch die Zulassung zum Hochschulstudium überhaupt, die Schaffung darauf vorbereitender Anstalten für Mädchen, die Wegräumung gesetzlicher Schranken gegen die Ausübung wissenschaftlicher Berufsarten in Nordamerika und in den meisten europäischen Ländern, Großbritannien, Frankreich, Niederlanden, Schweiz, Italien, Rußland, Schweden, Norwegen, Dänemark und Oesterreich-Ungarn, bereits ganz oder teilweise erreicht. Nur Deutschland ist bisher der einzige europäische Staat, ja überhaupt das einzige zivilisierte Land, in dem die Frauen vom Universitätsstudium im allgemeinen ausgeschlossen sind, und der Hinweis auf die „chinesische Mauer" im deutschen Reiche, auf das „europäische China" ist in der Frauenagitation nicht ohne großen Eindruck auf die öffentliche Meinung geblieben.

In Wirklichkeit sind also einerseits den Frauen bereits verschiedene Arbeitsfelder freigegeben und andererseits liegen *weibliche Leistungen* vor, die denen der Männer als gleichwertig an die Seite gestellt werden können. Allein diese Thatsachen, so bedeutungsvoll sie auch sind, schließen die *prinzipielle* Betrachtung unserer Frage nicht aus. M. a. W.: Durch diese Thatsachen ist *das* Problem noch nicht gelöst, ob die Frau für das akademische Studium und zur Ausübung der durch dieses Studium bedingten Berufszweige sich auch wirklich in körperlicher wie geistiger Beziehung qualifiziert.

---

und Weib; die leibliche Verschiedenheit komme gar nicht in Betracht: „Nicht Mann oder Weib, sondern Mensch". Allein damit ist die persönlich-sittliche Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter eben mit der sozialen Gleichheit einfach identifiziert, bezw. diese aus jener gefolgert. Thatsächlich bilden aber Mann *und* Weib in ihrer natürlichen Verschiedenheit zusammen erst die Menschheit.

Was nun zunächst die geistige Qualifikation der Frau für das gelehrte Wissensgebiet betrifft, so glauben wir fürs erste die Bemerkung nicht unterdrücken zu dürfen, daß zur Zeit ein zuverlässiges oder gar abschließendes Urteil über diese Frage wenn nicht unmöglich so doch äußerst erschwert ist, — deshalb nämlich, weil die Frau bisher von den höheren Lehranstalten und den darauf vorbereitenden Instituten ganz ausgeschlossen war [1]). Fürs Zweite aber möchten wir um so mehr die unleugbare Thatsache hervorheben, daß es zu allen Zeiten bis auf den heutigen Tag — trotz des bisherigen Absperrungssystems — einzelne durch geniale Begabung, Geist und Willensstärke hervorragende Frauen gegeben hat, welche sich in allen Stücken den Männern ebenbürtig erwiesen haben und ohne Schwierigkeit zu gleicher sozialer Stellung und wissenschaftlicher Anerkennung wie diese gelangt sind. Wenn wir absehen von den durch Mythe und Dichtung verklärten Frauengestalten einer Sappho (c. 628 v. Chr.), einer Corinna (500 v. Chr.) und anderen Sängerinnen der Liebe, bewahrt uns das Altertum Namen hervorragender Frauen als Aerztinnen, Priesterinnen und Philosophinnen. Wer kennt nicht den Namen der Aspasia, der geist-

1) Ludwig Heinrich-Wilhelmi, Das Recht der Frauen zum Studium und ihre Befähigung für alle Berufsarten, Berlin o. J. zählt von S. 6 an hervorragende Frauen auf zu dem Beweise dafür, daß „es von den finsterſten Zeiten des Mittelalters an bis heute nicht an gelehrten Frauen fehlte". Ueber die intellektuelle Veranlagung des weiblichen Geschlechtes s. Havelock Ellis a. a. O. S. 169—202; Wendt a. a. O. S. 20—64; 94—102; Helene Lange, Intellektuelle Grenzlinien zwischen Mann und Frau in „Die Frau" 1897 (IV.), S. 321—34.

reichen Gattin des Perikles und Freundin des Sokrates, ebenso bewandert in Kunst, Philosophie und Rhetorik wie in den Staatswissenschaften? Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. lebte und lehrte in Alexandrien die durch Geist und Wissen berühmte Hypatia. Und in den Zeiten des sog. finsteren Mittelalters, — blühte da nicht vielfach in den Frauenklöstern die Kunst und Wissenschaft! Ich erinnere nur an die gelehrte Aebtissin des Odilienklosters im Elsaß, Herrada von Landsperg, und an ihre ebenbürtigen Berufsschwestern Roswitha von Gandersheim († c. 1002) und Hildegardis vom Rupertsberg bei Bingen († 1179). Ja, waren nicht gerade im Mittelalter längere Zeit die Frauen im allgemeinen die besser Unterrichteten? Die Ritter und Bürger wußten besser mit Schwert und Schild und ihrem Handwerkszeug umzugehen als mit der Feder: sehr wenige waren des Lesens und Schreibens kundig. Wir wissen aber, daß ihre Frauen darin besser Bescheid wußten. Sie kannten Musik und Sprachen und übten auch die Heilkunst und namentlich der weibliche ärztliche Stand weist auf dem Gebiete der Geburtshilfe vom frühen Mittelalter an eine große Anzahl angesehener Namen auf. Genannt sei nur die um die Mitte des elften Jahrhunderts blühende Schule von Salerno und die Universität Bologna, die gegen Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts nicht bloß Frauen als Doktoren der Medizin, sondern auch als Professorinnen aufweist. Erwähnen wir noch aus Deutschland die Namen von Frau Dr. Erxleben und der berühmten Gelehrten- und Aerztefamilie von Siebold, so darf nicht verschwiegen werden, daß bis

auf die neueste Zeit an verschiedenen Universitäten auch in anderen Fakultäten, besonders der philosophischen, juristischen und naturwissenschaftlichen, Promotionen von Frauen stattgefunden und außerdem in der Mathematik, Astronomie und Botanik mehrere Frauen sich neuerdings einen geachteten wissenschaftlichen Namen erworben haben. Nur hinsichtlich der Kunst, namentlich der Musik scheint die Frau weniger günstig veranlagt zu sein, denn einen weiblichen Mozart oder Beethoven, eine Bildhauerin wie Thorwaldsen oder Canova haben wir nicht [1]).

Ziehen wir nun wieder aus dem Gesagten die Schlußfolgerung, so dürfte sich ergeben, daß bedeutende wissenschaftliche Leistungen der Frauen in der That vorliegen, welche die geistige Qualifikation der Frauenwelt für die wissenschaftliche Laufbahn darzuthun scheinen. Wenn aber diese weiblichen Leistungen auch schwer in die Wagschale fallen, so ist doch sofort zu beachten, daß es sich nur um vereinzelte Fälle handelt und deshalb ein allgemeines Vorhandensein geistiger Qualifikation nicht erwiesen ist. Wollte aber wenigstens eine ausreichende Durchschnittsbegabung angenommen werden, so müßten wir um so mehr auf die körperliche Qualifikation des weiblichen Organismus verweisen.

Zum Beweise nun dafür, daß **durchschnittlich** dem Frauengeschlecht die physische Kraft und Fähigkeit für den gelehrten Beruf mangelt, sei es uns gestattet, hervorragende Aerzte und Psychiater zum Worte kommen zu lassen [2]). Professor v. Krafft-

1) S. Wendt a. a. O. S. 34—39. — Ad. Philippi, Die Frauenfrage, Bielefeld 1894, S. 25—40.

2) Sicherlich kann der Gynäkologe, Chirurge und Psychiater

Ebing beklagt die moderne Mädchenerziehung, weil sie durch zu vieles Stubensitzen und Lernenlassen den Leib verkümmere und dadurch die künftige Leistung der Mutter schädige und bemerkt dann: „Mag auch das Weib virtuell befähigt sein, auf vielen Arbeitsgebieten mit dem Manne in Konkurrenz zu treten, so war doch seine Bestimmung bisher durch Jahrtausende eine ganz andere. Nur ganz vereinzelte, ungewöhnlich stark und günstig veranlagte weibliche Individuen bestehen heutzutage erfolgreich die ihnen durch moderne soziale Verhältnisse aufgezwungene Konkurrenz mit dem Manne auf geistigen Arbeitsgebieten.

---

das Weib in somatischer und psychischer Beziehung „bis in dessen innerste Tiefen ungeschminkt kennen lernen", allein daraus folgt nicht, daß „der einzige Kenner und Sachverständige, der das Weib zu beurteilen vermag und der ein Urteil abzugeben imstande ist, ob sich das Weib zum Ergreifen eines bestimmten außerhalb ihrer Sphäre liegenden Berufszweiges eignet oder nicht", der Arzt sei und nur dieser allein das maßgebende Wort zu sprechen habe (L. Kleinwächter, Zur Frage des Studiums der Medizin des Weibes, Berlin 1896, S. 7 u. 28 f.), denn die Frauenfrage hat auch eine ganz entschieden philosophisch-psychologische, resp. ethisch-soziale und rechtliche Seite. — Arthur Kirchhoff, Die akademische Frau. Gutachten hervorragender Universitätsprofessoren, Frauenlehrer und Schriftsteller über die Befähigung der Frau zum wissenschaftlichen Studium und Berufe, Berlin 1897, war uns für den Vortrag noch nicht zugänglich, nötigt uns aber auch jetzt nach Kenntnis der Gutachten nicht, unsere Ansicht zu verlassen. Weder die soziale Not noch auch die thatsächliche Befähigung mancher Frau zu höheren Studien, die sich ja nicht absolut in Abrede ziehen läßt, kann die von der Natur gegebene soziale Stellung des Weibes wesentlich ändern. Die Bestimmung der Geschlechter wird stets eine getrennte bleiben und ihre verschiedenen Aufgaben können und sollen sich ebenbürtig ergänzen, aber nicht decken oder durchkreuzen.

Die große Mehrheit der dieſen Kampf aufnehmenden Weiber läuft Gefahr, dabei zu unterliegen. Die Zahl der Beſiegten und Toten iſt ganz enorm“ [1]). Und der Gynäkologe Heinrich Fehling ſagt: „Das Weib iſt (mit ihren vierwöchentlichen Wellenbewegungen) den Stürmen des Lebens viel weniger gewachſen als der Mann, beſonders gilt dies für ſchwächliche, nervöſe Naturen. Am erwünſchteſten für die Frau iſt ein Beruf, deſſen Erlernung kein längeres Wegbleiben von der Heimat verlangt und der ihr geſtattet, im Kreiſe der Familie zu bleiben. Nie vergeſſe ſie, daß ſie bei der Wahl eines bisher Männern vorbehaltenen Berufes aus der Sphäre heraustritt, welche die Natur für ſie beſtimmt hat. Sie iſt dann eine weibliche Form des Mannes, keine Frau mehr [2]).

---

1) Ueber geſunde und kranke Nerven, 2. A. S. 41 bei Ploß-Bartels a. a. O. I, 32 f.

2) Die Beſtimmung der Frau, Stuttg. 1892, bei Duboc a. a. O. S. 115 f. — Die hohe Bedeutung der Periodizität der weiblichen Lebensfunktionen, namentlich der Katamenien, für die Jurisprudenz, insbeſondere die Kriminalogie iſt heute wohl allgemein anerkannt. Allein dieſe phyſiologiſche Thatſache iſt auch für den Soziologen von größter Wichtigkeit und darf deshalb bei der Frage nach der Befähigung des weiblichen Geſchlechtes für das Erwerbsleben nicht ignoriert werden, wie es leider bisher geſchehen iſt. Freilich ſind bis zur Stunde die Reſultate der praktiſchen Erfahrung noch zu wenig genau beobachtet und regiſtriert worden, aber z. B. in der Poſtverwaltung und bei anderen Unternehmungen, welche Männer und Frauen beſchäftigen, hat man doch gefunden, daß die Frauen „wegen leichten Unwohlſeins“, „wegen geringfügiger Indiſpoſition“ häufiger den Dienſt verſäumen als Männer und, obgleich ſie hinſichtlich der Dienſtſtunden rückſichtsvoller behandelt werden, unter ſtarker Inanſpruchnahme ſchneller verſagen, für außerhalb der laufenden Arbeit liegende Aufgaben weniger

Ohne weitere Urteile von Sachverständigen anführen zu müssen, können wir sagen, daß auch andere Kliniker, Gynäkologen und Psychiater, welche in der medizinisch-wissenschaftlichen Welt einen achtungswerten Namen besitzen, über die körperliche Qualifikation des weiblichen Organismus für den gelehrten Beruf fast übereinstimmend sich ebenso aussprechen wie die genannten Autoren [1]). Darnach ist also das weibliche Geschlecht hinsichtlich seiner physischen Beschaffenheit für das wissenschaftliche Studium und die dadurch bedingten Berufsarten, namentlich zum Studium der Medizin und zum Berufe des praktizierenden Arztes **durchschnittlich** weniger geeignet als der Mann.

Intelligenz zeigen und besonders weniger Lust und Fähigkeit an den Tag legen, sich aus- und fortzubilden (vgl. Havelock Ellis, a. a. O. S. 187—91). Wenn normale Frauen auch während der Zeit der Katamenien keiner Ruhe bedürfen, so „ist es doch richtig, daß unter unseren aufreibenden sozialen Zuständen 46% der Frauen während der Menstruation mehr oder weniger leidend sind, und eine große Zahl derselben muß, wenn sie in industriellen oder anderen Unternehmungen beschäftigt sind, aus Humanitätsgründen während dieser Zeit, wenn möglich, geschont werden" (ebenda S. 258). Vgl. W. Waldeyers Urteil über die somatischen Unterschiede beider Geschlechter in „Natur und Offenbarung" 1896, S. 113 f. Die Gutachten von H. Spitta bei A. Kirchhoff, Die akademische Frau, S. 173 f. und besonders von Ad. Kehrer, ebendas. S. 112 f. heben dieses „bei der Besprechung der Frauenfrage aus Zartgefühl meist unberührt gebliebene Moment" mit Recht sehr scharf hervor.

1) z. B. Zehender (Rostock 1875), Th. v. Bischoff (München 1877), Waldeyer (Köln 1889), Albert (Wien 1895). — Freunde des Frauenstudiums sind z. B. V. Böhmert-Dresden, Brühl-Wien, Grützner-Tübingen, Holsten-Heidelberg, Meyer-Zürich, Peter Müller-Bern, Rose-Berlin, Stieda-Königsberg, Winkel-München. — Vgl. übrigens jetzt A. Kirchhoff, die akademische Frau.

Wenn nun das Juvenal'sche: Mens sana in corpore sano auch nur cum grano salis, unter Berücksichtigung modifizierender Umstände zu verstehen ist, so trifft doch im großen und ganzen zu, daß nur auf dem Naturgrunde körperlicher normaler Gesundheit auch eine wahre Entfaltung des mit tausend Fäden an den Leib gebundenen Geisteslebens möglich ist. Da nun durchschnittlich der weibliche Organismus nicht die hinreichende Stärke besitzt, um ohne eigene schwere Schädigung den Anforderungen des wissenschaftlichen Studiums und der Ausübung gelehrter Berufe genügen zu können, so kann die prinzipielle Entscheidung unserer Frage nur dahin lauten, daß eine Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Laufbahn und einer derselben angepaßten Schulung für das weibliche Geschlecht nicht zweckmäßig, nicht im Interesse der Frauenwelt selbst gelegen ist. Eine gewisse Ausnahmestellung für das frauenärztliche Studium kann zwar nicht bestritten werden. Denn wenn auch die gewichtigen Einwände, welche aus der physischen und psychischen Eigenart des weiblichen Geschlechtes gegen Zulassung der Frau zu dem Studium und der Ausübung der Medizin abgeleitet werden können, nicht verkannt werden dürfen, so ist doch aus sittlichen und z. B. hinsichtlich des Orientes aus religiösen Gründen das Verlangen der leidenden Frauenwelt, anstatt von Männern von Geschlechtsgenossinnen behandelt zu werden, voll und ganz anzuerkennen. Aber so wünschenswert der weibliche Frauenarzt auch sein mag, eine ethische und sanitäre Notwendigkeit ist er unseres Erachtens nicht.

Tugendhafte und ſittſame Frauen werden über dem diskreten und dezenten Arzt den Mann vergeſſen [1]).

---

1) Die Frau als Aerztin iſt durchaus keine Erſcheinung der Neuzeit. In den älteſten Zeiten wie im Mittelalter finden ſich weibliche Aerzte, vgl. Karl Bücher a. a. O. S. 17; K. Weinhold, Die deutſch. Frauen im Mittelalter 2. A. Wien 1882, I, 170 ff.

Für die Ausübung der ärztlichen Praxis durch die Frau innerhalb beſtimmter Grenzen ſprechen ſehr gewichtige Gründe, aber von einer Notwendigkeit, wie ſie J. B. Math. Weber (Aerztinnen für Frauenkrankheiten eine ethiſche und ſanitäre Notwendigkeit, 4. A. Tübingen 1889) betont, kann nicht die Rede ſein, noch viel weniger davon, daß „das chriſtliche Sittengeſetz für Frauen unbedingt weibliche Aerzte fordert" (Aerzte, Aerztinnen und das ſechste Gebot, Berlin 1894). Mit ganz gleichem Rechte müßte man ſchließlich auch Seelſorgerinnen (wie es bereits Otto Pfleiderer a. a. O. S. 75 thut) und Juriſtinnen, namentlich Kriminaliſtinnen für das weibliche Geſchlecht fordern. Qui nimium probat, nihil probat! Wünſchenswert mag es ſein, bei gewiſſen Krankheitsformen eine Aerztin konſultieren zu können, aber einerſeits darf man „die moraliſche Pein", von einem männlichen Arzte weibliche Krankheitsſymptome unterſuchen laſſen zu müſſen, nicht überſpannen und andererſeits einzelne beklagenswerte Vorkommniſſe von Seite der Aerzte nicht generaliſieren. Vielfach wird ſich die kranke Frau gerade vom männlichen Arzt lieber behandeln laſſen — wegen des ſicheren Vertrauens auf ein ärztliches Haupterfordernis, die Diskretion!

Auf der anderen Seite iſt es aber entſchieden ein Unrecht, wenn man die thatſächlichen pſychiſchen Unterſchiede zwiſchen Mann und Weib übertreibt, wie es E. Albert (Die Frauen und das Studium der Medizin, Wien 1895) gethan hat, oder wenn man die Frauen deshalb von dem Studium, bezw. der Ausübung der Medizin ausſchließen will, weil ſie auf dieſem Gebiet bisher keine „hervorragenden wiſſenſchaftlichen Leiſtungen" aufzuweiſen hätten. Denn erſtens waren ihnen bisher ſo ziemlich alle Pforten dazu verſchloſſen, zweitens ſind hervorragende wiſſenſchaftliche Leiſtungen gar kein notwendiges Erfordernis für Ausübung der mediziniſchen

Während nun die Freunde der Emancipation die aus der körperlichen Beschaffenheit hergeleiteten Argu-

Praxis; drei Vierteile der praktischen Aerzte haben auch nichts für die Wissenschaft geleistet und arbeiten doch zum Segen und Heile der leidenden Menschheit, und drittens ergibt sich aus „der Thatsache, daß die Frauen noch nie etwas wissenschaftlich Tüchtiges geleistet haben", noch keineswegs der Schluß, daß sie es auch nicht leisten können. Wenn aber M. Kronfeld (Die Frauen und die Medizin, Wien 1895, S. 8—27) eine interessante Umschau über Lage und Aussichten der Medizinerinnen in den wichtigsten Staaten gibt, aus welcher klar erhellt, daß manche Frauen mit Erfolg sich der Heilkunde widmen können, so sind dadurch die Extravaganzen E. Alberts wohl widerlegt, aber die soziale Gleichstellung des Weibes mit dem Manne im öffentlichen Leben, zunächst hinsichtlich der ärztlichen Praxis ist nicht bewiesen. Es mag ja der einen und anderen Frau gelingen, ein medizinisches Kunststück auszuführen, aber die Durchschnittsfrau ist körperlich und geistig den schweren Aufgaben der heutigen Chirurgie, Geburtshilfe und Gynäkologie nicht gewachsen. Endlich erscheint die Zulassung der Frau speziell zur Medizin (und Pharmazie) auch deshalb nicht wünschenswert, weil bei uns thatsächlich nicht bloß kein Mangel an Medizinern (und Pharmazeuten) herrscht, sondern eher, besonders was die Medizin betrifft, eine Ueberproduktion an Kräften zu verzeichnen ist, während z. B. im europäischen Rußland auf 8920 Personen nur Ein Arzt und auf 4000 Menschen nur Eine Hebamme entfällt (vgl. Academ. Revue 1896/7: Februar- und Märzheft). Dagegen herrscht in dem so edlen und wichtigen Beruf der Krankenpflege große Nachfrage nach weiblichen Kräften (vgl. Bäumler, Ueber Krankenpflege, Freiburg 1892). Auch dem dem ärztlichen Stand so nahestehenden, die Ehre einer gebildeten Frau keineswegs verletzenden Hebammenstande thäten einige Prozent Beimischung besseren sozialen Blutes sehr Not (vgl. R. Dohre, Deutsche medizin. Wochenschrift 1893, Nr. 8. — „Ein Wort zu Ehren eines vernachlässigten Frauenberufes", Gedanken und Erfahrungen einer Frau, in „Die Frau" 1897, Januarheft, S. 246 ff.). Endlich erscheint uns die Frage weiblicher Apotheker, bezw. weiblicher Gehilfinnen auf dem flachen Lande der Diskussion vollkommen wert, obwohl die „Rundschau für Pharmazie, Chemie, Hygiene und verwandte Fächer" 1895 Nr. 23 u. 24

mente gegen die Zulassung der Frauen zu den gelehrten Berufen als teilweise berechtigt anerkennen müssen, führen sie die Thatsache dagegen an, daß die Frau ebenso wie der Mann eine ethisch freie Persönlichkeit sei und gleichfalls das Recht habe, von ihrer individuellen Freiheit Gebrauch zu machen. Wenn sie nun dies thun, speziell einen solchen Beruf wählen wolle, welcher ihren eigenen Leib schädige, so müsse es eben ihr selbst überlassen bleiben, sich selbst mit dem Schaden abzufinden, so gut sie könne. Man solle also die Arena eröffnen, den Versuch einmal machen und dem Weibe die Verantwortung überlassen! Allein dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Denn einmal ist die persönlich-individuelle Freiheit des Menschen keine absolute. Sodann hat die Gesellschaft als solche die Pflicht, darüber zu wachen, daß die Gesamtheit keinen Schaden leidet. Aus dieser unbestreitbaren Pflicht der Sozietät ergibt sich sofort auch das Recht, solche Einrichtungen nicht zu treffen oder nicht zu gestatten, welche einen so wichtigen Träger des Kultur- und Gesellschaftslebens, wie es die Frau ist, notwendig einer organischen Zerrüttung zuführen [1]). Noch sind die Beschwerden über die Ueberbürdung der männlichen Schuljugend nicht verstummt, welches Maß werden sie vollends erst bei den Besucherinnen der Mädchengymnasien erreichen [2])? Und

---

sowie A. Brestowski, Das Studium der Medizin und Pharmazie für Frauen in »Acad. Revue« Febr. 1896, S. 257—61 sich entschieden dagegen aussprechen. Ebenso A. Philippi, Ueber Frauenstudium, insbes. Medizin, »Acad. Revue« März 1896, S. 321—31. — Die anderen für die weibliche Thätigkeit geeigneten Erwerbszweige siehe unten S. 445 f. A. 2.

1) Vgl. Duboc a. a. O. S. 120.

2) Vgl. E. v. Hartmann, Gesammelte Aufsätze, Berlin 1880.

bekannt sind die, namentlich von ärztlicher Seite, erhobenen Klagen über die Verwüstungen, welche das Lehrerinnenexamen in dem Nervensystem der Kandidatinnen anrichtet [1]). Nun ist das Lehrerinnenexamen wenigstens ein *Schlußexamen*, die Abiturientenprüfung aber eröffnet erst die Thüre zu einem umfassenderen Studium, welchem noch zwei oder drei schwerere, unter Umständen gefahrvollere Prüfungen nachfolgen. Diese Ansprüche wird das weibliche Nervensystem im großen und ganzen sicher nicht aushalten. Vor der allgemeinen Zulassung der Frauen zum Hochschulstudium warnen heißt darum nicht ihre ethische Freiheit unterdrücken, sondern das gesamte Frauengeschlecht vor leiblich geistigem Schaden bewahren wollen. Wir anerkennen die Ansprüche der Frau auf eine bessere Bildung als berechtigte voll und ganz an, aber von der Hochschule erwarten wir kein Heil für sie. *Selbständig wird die Frau werden*, nicht wenn ihr Bildungsgang dem der Männerwelt möglichst angepaßt ist, sondern dann nur, *wenn sie eine ihrer Naturentsprechende Bildung erhält* [2]).

— Fr. *Paulsen*, System der Ethik, 2. A., Berlin 1892. — O. v. *Leixmer*, Laienpredigten, Berlin 1894.

1) C. *Pelmann*, Nervosität und Erziehung, Bonn 1888. — *Chr. Ufer*, Nervosität und Mädchenerziehung, Wiesbaden 1890. — E. *Kräpelin*, Ueber geistige Arbeit, Jena 1893. — O. *Sommer*, Zur Frauenbewegung in Deutschland, Wolfenbüttel 1894. — W. *Erb*, Ueber die wachsende Nervosität unserer Zeit, Heidelberg 1894.

2) Man erziehe die Mädchen nach ihren Naturanlagen vor allem so, daß sie, sei es unmittelbar in der Ehe, sei es mittelbar außer derselben *Mutterpflichten* erfüllen können (vgl. *Rösler* a. a. O. S. 64—68) und gebe ihnen Gelegenheit zu einer solchen Vorbildung, daß sie im Falle der Unmöglichkeit einer ehelichen

Und wie von der Handvoll Frauen, welche die akademischen Berufe ausüben, keine besondere Konkurrenz für die Männer zu befürchten ist, ebenso werden auch die wenigen Prozente, welche sich dem gelehrten Studium zuwenden, der wirklichen Not des weiblichen Geschlechtes nicht wesentliche Abhilfe bringen. Soviel ist aber sicher: eine allgemeine Zulassung der Frau zu den öffentlichen Berufen entspricht weder dem Interesse der Familie noch dem der Gesellschaft und der öffentlichen Sittlichkeit noch auch dem wahren Interesse der Frau selbst. Nur die Emancipation des Weibes ist eine vernünftige

Versorgung durch eigene Kraft und Thätigkeit sich eine lebenswerte Existenz erringen und erhalten können in solchen Berufsarten, welche der weiblichen Eigenart entsprechen. Dazu ist aber eine akademische Bildung nicht notwendig. Denn abgesehen davon, daß thatsächlich nur wenige Frauen imstande sind, ohne schwere körperliche Schädigung von Jugend an bis zum Anfang des dritten Dezenniums geistige Arbeit zu leisten und streng wissenschaftlichen Studien sich zu widmen, ist es ebenso eine Erfahrungsthatsache, daß gerade die für die weibliche Thätigkeit geeigneten Arbeits- und Erwerbszweige noch lange nicht genügend kultiviert, geschweige denn überfüllt sind. — Die natürlichen und eigentlichen Frauenerwerbszweige sind übersichtlich zusammengestellt von Amelie Hautzinger, die weibliche Berufswahl. Ein Handbuch für Frauenbildung und Frauenerwerb, Berlin 1896 und von Eliza Ichenhäuser, Erwerbsmöglichkeiten für Frauen, Berlin 1897. Vgl. dazu noch „Die Frau" (v. Helene Lange) Berlin 1896 (Oktob.), S. 54 f.; (Nov.) S. 119—122; Zeitschrift f. ges. Staatswissensch. 1896 (52.), S. 270 ff.; „Neue Zeit", Stuttgart 1896 S. 342—47. —

Wie noch heute die Frauenklöster in Italien und Spanien die Frauenerwerbsfrage viel weniger hervortreten lassen als dies namentlich in protestantischen Staaten, wie in England und Deutschland, aber auch in Frankreich der Fall ist, zeigt selbst Fr. v. Holtzendorff a. a. O. S. 25.

und ethiſch berechtigte, welche die Schranken des Geſchlechtes und der Sitte nicht durchbricht [1]).

---

1) Noch ſei bemerkt, daß die Moral- oder richtiger die Legalitätsſtatiſtik entſchieden zu Gunſten der Frauenwelt gegenüber der Männerwelt ſpricht und die Urteile z. B. Schopenhauers und v. Hartmanns über die geringere Gewiſſenhaftigkeit des Weibes durchaus nicht beſtätigt. Denn das Verhältnis der Verbrecherinnen zu den Verbrechern ſtellt ſich durchſchnittlich überall wie 1 : 6; in den Städten ſteigt es manchmal auf 1 : 3, in den Dörfern dagegen ſinkt es zuweilen auf 1 : 10 (vgl. Wendt a. a. O. Einleitung S. 4; Ploß-Bartels a. a. O. I, 42 ff.). Dabei iſt allerdings zu beachten, daß der Kampf ums Daſein Anforderungen und Aufregungen an das männliche Geſchlecht in weit höherem Maße als an das weibliche ſtellt (vgl. Lombroſo und Ferrero, das Weib als Verbrecherin und Proſtituierte, Hamburg 1894; Näcke, Verbrechen und Wahnſinn beim Weibe, Wien 1894; Havelock Ellis a. a. O. S. 364 ff.). Ob das Wahrheitsgefühl beim Weibe ſchwächer entwickelt ſei? Zweifellos iſt die Behauptung, daß die Frauen die Lüge lieben, unrichtig, vielmehr dürfte Lotze der Wahrheit am nächſten kommen, wenn er ſagt, für das weibliche Gemüt habe die Wahrheit überhaupt einen anderen Sinn als für den männlichen Geiſt ... „Sie (die Frauen) neigen zwar nicht zur Lüge, aber zum Schein“ (Mikrokosmus, 2. A. Leipzig 1869, II, 382 ff.). Deshalb halten wir Breſtowskis Befürchtungen hinſichtlich der Pharmazeutinnen (a. a. O. S. 259—60) für nicht begründet.

II.

Rezenſionen.

1.

Grundzüge der hebräiſchen Accent- und Vokallehre. Mit einem Anhange: Über die Form des Namens Jahwä. Von **Hubert Grimme.** (Band V der Collectanea Friburgensia) 4°. XIII. 148 S. Freiburg i. Schw., Univerſitätsbuchhandlung. 1896. Preis: 8 M.

Der Grundgedanke dieſer Schrift wendet ſich gegen eine Theſe, die bis in die neueſte Zeit herein die hebräiſche Grammatik beherrſcht hat, gegen die Annahme, daß durch die hebräiſchen Vokalzeichen die Quantität und nicht vielmehr die Qualität der Vokale zum Ausdruck gebracht werden ſollen, daß alſo z. B. Qamez immer ein langes, Pathach immer ein kurzes a bedeuten. Ob der mit Qamez bezeichnete Vokal lang, der mit Pathach bezeichnete kurz ſei, darüber — dies iſt der Gedanke der neuen, von Grimme und anderen Semitiſten vertretenen Theorie — will die Vokaliſation gar nichts ausſagen, ſondern ſie will nur die Verſchiedenheit des Klanges der beiden durch Qamez und Pathach gemeinten a-Vokale fixieren. Der Verf. beginnt ſeine Unterſuchung mit Darlegung der äußeren Beweiſe für dieſe Theſe; er beruft ſich: 1. auf die Analogie der ſyriſchen Vokaliſation, die den hebräiſchen Punktatoren als Vorbild gedient habe und die die Qualität der Vokale ausſchließlich im Auge habe, 2. auf die Transſkription hebräiſcher Worte in der alexandriniſchen Ueberſetzung, wo z. B. Qamez in *Χαρραν, Σαρρα*, Cholem in

Booζ, Γομορρα als Kürzen gefaßt ſind und endlich 3. auf die Autitorität der älteren jüdiſchen Grammatiker. Erſt vom 12. Jahrhundert an, eingeleitet durch den Grammatiker Joſef Qimhi, ſei die Neuerung, die hebräiſchen Vokalzeichen als Ausdruck von Länge oder Kürze zu faſſen, in der hebräiſchen Grammatik eingeführt worden.

In der Accentlehre, zu der die Unterſuchung nach Behandlung der eben ſkizzierten grundlegenden Vorfrage übergeht, werden jeweils die Tonverhältniſſe des Altarabiſchen als mit denen des Urſemitiſchen ſich deckend vorausgeſetzt, von da aus dann der althebräiſche Ausdruck erſchloſſen und nun dieſer mit der uns zugänglichen älteſten Tonſtufe des Hebräiſchen verglichen.

Im einzelnen enthält G.'s Darlegung der hebräiſchen Accentverhältniſſe eine Reihe neuer und beachtenswerter Beobachtungen. Ich hebe z. B. hervor den Abſchnitt über die Sprechtaktbetonung im Hebräiſchen (S. 27 ff.), die Unterſcheidung von לָמָה׳ und לְמָה (S. 82), die Erklärung des waw consecutivum (S. 85 ff.), die des Juſſiv (S. 87 ff.), die der rätſelhaften, ſchon viel erörterten aramäiſchen Formen mit ל (לֶהֱוֵא u. ſ. w., S. 90 ff.), endlich die Deutung des Gottesnamens יהוה, den G. als einen Plural faßt und den er von einer Wurzel יהו, eventuell והו, deren Sinn vorerſt allerdings dunkel iſt, ableitet (S. 141 ff.).

Einmal, S. 58 ff., betritt der Verf. das, wie er ſelber ſagt, „als beſonders ſchlüpfrig verſchrieene Gebiet" der bibliſch-hebräiſchen Metrik. Wir gehören nun zwar nicht zu jenen, die an die Exiſtenz einer hebräiſchen Metrik gar nicht glauben wollen, immerhin aber teilen wir nicht G.'s metriſchen Standpunkt, „daß die hebräiſchen Verſe nach Hebungen und Senkungen zu meſſen ſeien". Darum vermögen wir auch den Schluß nicht zu billigen, welchen G. an der citierten Stelle aus ſolchen Verſen ableiten will, in denen „eine haupttonige ge-

ſchloſſene Silbe mit langem Vokale direkt vor einer anderen Tonſilbe ſteht, die als Hebung zählt", nämlich daß die erſte Silbe „zweigipfelige Betonung" gehabt habe. Uebrigens nimmt G. ſelber dieſe Erklärung in ſeinem inzwiſchen erſchienenen „Abriß der bibl.-hebr. Metrik" (Z. d. d. M.-Geſ. Bd. 50, 1896, S. 544) wieder zurück, um ſie durch eine andere, die uns ebenſowenig wahrſcheinlich dünkt, zu erſetzen, nämlich daß der Schlußkonſonant in ſolchen Silben mit einem nachklingenden Schwa geſprochen worden ſei. Derartige Stellen, und es ſind deren im A. T. ziemlich viele, machen nur dann Schwierigkeiten, wenn man die hebräiſchen Verſe nach Hebungen abzählen will, und ſie ſcheinen uns eben deshalb eine Inſtanz gegen die Hypotheſe zu ſein, daß der hebräiſche Vers durch die Zahl der in ihm enthaltenen Tonhebungen charakteriſiert ſei.

Einen Mangel hat dieſe wirklich gelehrte Schrift, den jeder altteſtamentliche Exeget mit uns empfinden wird: ein Buch, das ſo viele inhaltreiche Exkurſe und namentlich ſo zahlreiche und treffliche Vorſchläge zur richtigen Ueberſetzung ſchwieriger Stellen im A. T. enthält, ein ſolches Buch ſollte notwendig mit einem alphabetiſch geordneten Sach- und Wortregiſter und zumal mit einem Stellenregiſter verſehen ſein.

Vetter.

2.

Einleitung in die Litteratur des Alten Teſtaments. Von S. R. **Driver**, D. D. Regius Prof. d. Hebr. u. Canonikus an Chriſt Church, Oxford. Nach der fünften vom Verf. für die deutſche Bearbeitung durchgeſehenen und vielfach erweiterten engliſchen Ausgabe überſ. und mit ergänzenden Anmerkungen herausgegeben von Dr. J. W. Rothſtein, Lic. u. a.o. Prof. d. Theol. a. d. Univ. zu Halle.

Berlin, Reuther u. Reichard, 1896. XXIII. 620 S. 8°. Preis: 10 M.

Der Ueberſetzer hebt in ſeinem Vorworte als Vorzug der Driver'ſchen Einleitung hervor: deren „außerordentlich praktiſche Anlage" — mit vollem Rechte. Denn das Buch iſt muſterhaft klar und überſichtlich geſchrieben, gibt je kurzen Aufſchluß über den augenblicklichen Stand der Forſchung, ſchickt einzelnen Abſchnitten, wie denen über Jeſaja, Jeremia, Esra und Nehemia, „zeitgeſchichtliche Ueberſichten" voran, verſieht jedes Kapitel mit einer Litteraturangabe, die zwar nicht erſchöpfend (katholiſche Litteratur fehlt häufig), aber doch genügend iſt, und widmet, was wir beſonders ſchätzen möchten, eingehende Aufmerkſamkeit den ſprachlichen Beobachtungen. Regelmäßig gibt der Verfaſſer eine ſummariſche Zuſammenſtellung über die ſprachlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Schriftſteller.

Der kritiſchen Forſchungsmethode gegenüber nimmt Driver eine vermittelnde Stellung ein, indem er die Aufſtellungen der Kritik mit dem Offenbarungsglauben, zu dem er ſich in der Vorrede ausdrücklich bekennt, zu vereinigen ſucht. Beſonders in der Behandlung des Deuteronomiums und des Buches Daniel tritt dieſes ireniſche Streben hervor. Daß jedoch der Verfaſſer ſein wohlgemeintes Ziel in allweg erreicht habe, möchten wir ernſtlich verneinen. Jedenfalls aber ſtimmen auch wir dem Ueberſetzer bei, wenn er in ſeinem Vorworte „das vorſichtige und ruhige Urteil des Verf. in allen kritiſchen Fragen" rühmt. Auch wer Driver's kritiſche Anſchauungen nicht teilt, wird immerhin ſein Werk als eine reichhaltige und gründliche Zuſammenſtellung des litterarhiſtoriſchen Einleitungs-Materials mit Nutzen gebrauchen können.

Ueber die Anordnung des Buches fügen wir noch an, daß, abgeſehen von einem kurzen Abſchnitt über den jüdiſchen

Kanon, die allgemeine Einleitung nicht behandelt wird, und daß die spezielle Einleitung sich auf die Bücher des hebräisch-aramäischen Kanons beschränkt. Vetter.

3.

Handbuch zur Erklärung der biblischen Geschichte. Herausgegeben von **Dr. Karl August Beck,** Königlicher Schulrat und Direktor des Königlichen Schullehrer-Seminars zu Brühl. Erster Band: Das Alte Testament. Mit Genehmigung des hochwürdigsten Erzbischöfl. Generalvikariates zu Köln. Köln. Verlag und Druck von J. P. Bachem.

Der Verfasser hat bei Abfassung seines Handbuches zunächst die biblische Geschichte, die in den katholischen Schulen der Erzdiözese Köln eingeführt ist, zu Grunde gelegt, zugleich aber auch den Kreis des Handbuches weiter gezogen. Es ist nicht bloß die „Biblische Geschichte" von Overberg, Schuster und Schuster-Mey berücksichtigt worden, sondern der Plan ist derart angelegt, daß das Handbuch als Hilfsmittel für den biblischen Geschichtsunterricht überhaupt benützt werden kann, mag derselbe unter Zugrundelegung dieser oder jener biblischen Geschichte zu erteilen sein. Zu diesem Ende wird mit Hilfe des Wortlautes der hl. Schrift der innere und äußere Zusammenhang zwischen den einzelnen Erzählungen der biblischen Geschichte hergestellt, werden die Einzelzüge der Erzählungen nach der hl. Schrift selbst eingeflochten und so die geschichtlichen Begebenheiten nach der schulmäßigen Fassung des Leitfadens ergänzt und in zweckentsprechender Weise erweitert. Dadurch wird zweierlei erreicht: einerseits erhebt sich das Handbuch über ähnliche Erklärungen und Kommentare zur biblischen Geschichte, andererseits zieht es einen möglichst großen Leserkreis in sein Interesse.

Im Unterschied zu anderen Katecheten hat sich Beck vom

Grundsatz leiten lassen, keine Lektionen zu bieten, welche stofflich und formell so zubereitet sind, daß sie gerade so, wie sie im Buche erscheinen, den Schülern vermittelt werden sollen. Der formelle Zubehör, der zum äußeren Aufbau einer Unterrichtsstunde gehört, die Fragen, welche der Lehrer stellen soll, sind nicht so zugestutzt, daß sie ohne weiteres zur Anwendung kommen könnten. Das gefällt uns. Der Lehrthätigkeit sollen keine beengende Fesseln angelegt, dieselbe nicht in den Formalismus fertiger Lektionen eingeschnürt werden; auch soll der Lehrer nicht von eingehender Vorbereitung auf seinen Unterricht befreit werden. Ganz andere Ziele schwebten dem Verfasser vor. Er sagt darüber S. V: „Wir wollten den Lehrer anregen, seine Vorbereitungsstudien für die Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichtes mit Ernst zu bewirken, ihn mit Lust und freudiger Hingabe an diesen heiligsten, schönsten und am meisten lohnenden Zweig seiner ganzen Lehrerarbeit erfüllen und ihm einen Führer und Ratgeber bei diesem aber auch ebenso schwierigen Geschäfte mitgeben, um die Zwecke seines Unterrichtes leicht und sicher bei seinen Schülern zu verwirklichen". Was der Verfasser hier verspricht hat er treulich gehalten; der Lehrer, der ihn zum Führer wählt, wird sich in keiner Frage verlassen sehen.

Einen großen Vorzug erblicken wir ferner darin, daß der biblische Geschichtsunterricht im engsten Zusammenhang mit dem eigentlichen Religionsunterricht behandelt wird. Es entspricht das einer Forderung unserer bedeutendsten Katecheten. Biblischer Geschichtsunterricht und eigentlicher Religionsunterricht gehören zusammen. Es verschlägt nichts, daß beide Zweige desselben Unterrichtsgegenstandes von verschiedenen Lehrern versehen werden. Ja gerade deswegen ist um so strenger darauf zu sehen, daß dieselben innerlich nicht getrennt werden. In dieser Beziehung bietet der Verfasser wahrhaft Mustergültiges. Es wird nicht nur auf die einschlägigen Lehrpunkte des Katechismus hingewiesen. Oft

genug wird aus dem Inhalt der biblischen Erzählung die Glaubens- und Sittenlehre herausgeschält und bis in ihre Einzelbestandteile entwickelt, oder es werden durch eingeschaltete Fragen dem Lehrer Winke gegeben, welche Wege er beim Unterricht zu gehen hat, um als Ziel seiner Unterweisung die Glaubens- und Sittenlehre zu finden.

Was die Methode anbelangt, so hat der Verf. jede Lektion dreifach gegliedert. Der Zweck dieser Trichotomie wird je durch die Ueberschrift angezeigt: 1) Zur Darbietung, 2) zur Vertiefung, 3) zur praktischen Verwertung.

Bei der „Darbietung" hat es der Verf. auf die verständnisvolle Aneignung des Inhalts einer biblischen Erzählung abgesehen. Es wird hiebei der geschichtliche Zusammenhang der einzelnen biblischen Erzählung dargelegt, die notwendige Wort- und Sacherklärung angebracht, die verschiedenen Verhältnisse, welche das Verständnis der betreffenden Erzählung bedingen, werden klar gelegt. Der Sachkundige wird hier alsbald finden, daß die neuesten Forschungen benützt sind und daß weder aus spärlichen noch unzuverläßlichen Quellen geschöpft wurde.

Der Teil einer jeden Lektion, welcher die Aufschrift trägt: „Zur Vertiefung", soll die Beziehung, die zwischen dem biblischen Geschichtsunterricht und dem eigentlichen Religionsunterricht besteht, wahren und festigen. Zu diesem Zweck wird immer und immer wieder auf den Katechismus zurückgegriffen; die dogmatischen und moralischen Lehren werden herausgezogen und den Schülern klar zum Bewußtsein gebracht.

Bei dem dritten Teil der Lektion, welcher die Aufschrift: „Zur praktischen Vertiefung" trägt, wird an die religiöse Erziehung mit Hilfe des biblischen Geschichtsunterrichtes gedacht. Der Lehrer findet hier für die Schüler Winke, Mahnungen und Warnungen, Aufmunterungen und Erwägungen, die dem Kinderleben entnommen sind. Aus dem gebotenen Vorrat wird stets das eine oder andere für die

individuellen Verhältnisse und Neigungen der Schüler ausgewählt werden können.

Diese Dreiteilung einer jeden Erzählung entspricht ganz der Methode des Dr. Knecht in seinem praktischen Kommentar zur Biblischen Geschichte, nur mit dem Unterschiede, daß Knecht für die Ueberschrift der einzelnen Abschnitte die geläufigere Bezeichnung gewählt hat; 1) Erzählung und Erklärung; 2) Auslegung; 3) Anwendung. Hier etwas zum Lobe der vortrefflichen und verdienstvollen Arbeit Knechts sagen zu wollen, hieße Eulen nach Athen tragen. Wir erwähnen seinen Namen nur, um der Anerkennung Ausdruck zu geben, daß seinem Kommentar Becks Handbuch zur Erklärung der Biblischen Geschichte würdig an die Seite gestellt werden kann. Knechts Kommentar hat bereits die 14. Auflage erlebt; dieselbe Aufnahme verdient Becks Handbuch wegen seiner vielen und großen Vorzüge. Auch Becks Arbeit ist eine bedeutende Leistung, ob wir sie nach didaktischen, pädagogischen oder rein katechetischen Gesichtspunkten betrachten; sie ist das Ergebnis tiefer Studien und langjähriger praktischer Thätigkeit. Welch schwerer und mühevoller Arbeit sich Beck unterzog, wird der Sachkundige zu schätzen wissen, aber auch bald herausfinden, mit welch hoher Lust und freudiger Begeisterung die sich darbietenden Schwierigkeiten überwunden wurden. Beck hat aus Liebe zur Schule und zum Lehrer geschrieben. Was er mit Liebe und Wärme bietet, wird auch den Lehrer wieder mit Liebe zu seiner heiligen, wichtigen und verantwortungsvollen Lehrthätigkeit erfüllen. Jedenfalls darf der Verfasser der Ueberzeugung sein, daß er durch seine Arbeit einen redlichen Beitrag zur Verwirklichung des Wortes unseres Heilandes liefert: „Lasset die Kleinen zu mir kommen!“ Der Bedeutung des Buches entspricht die gediegene Ausstattung, welche ihm der Verleger gegeben. Möge darum das Werk bei allen Katecheten die liebevolle und freudige Aufnahme finden, welche es vollauf verdient.

Kocherthürn. Prof. Dr. Hepp.

4.

Corpus scriptorum eccles. latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. — 1. Vol. XXX. S. Paulini opp. pars II, carmina, indices vol. XXIX et XXX ed. Hartel 1894. XLII, 453 p. — 2 Vol. XXVIII. S. Augustini opp. sectio III, 3 ed. Zycha 1895. XXVI, 667 p. — 3. Vol. XLIV S. Augustini opp. sectio II ed. Goldbacher 1895. 125 p. — 4. Vol. XXXI. S. Eucherii opp. pars I ed. Wotke 1894. XXV, 199 p. — 5. Vol. XXXV. Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae, Avellana quae dicitur collectio ed. O. Günther. Pars I 1895. XCIV, 493 p.

1. Mein letzter Bericht über das Corpus scr. eccl. lat. 1895 S. 125—129 umfaßte vier Bände. Jetzt liegen einige weitere vor. Mit dem in erster Linie stehenden Band bringt W. von Hartel die Paulinus-Ausgabe zum Abschluß. Derselbe enthält die Gedichte des Kirchenvaters und bringt zugleich die Indices zu den beiden Bänden, nach dem Schriftindex auch ein sehr eingehendes Verzeichnis der übrigen Autoren und der Nachahmer. Die Prolegomenen geben Aufschluß über die handschriftliche Ueberlieferung der Gedichte und die bisherigen Ausgaben. Bezüglich des Näheren verweise ich auf das Buch selbst. Der Name des Hg. ist Bürge ebenso für eine sachverständige wie für eine sorgfältige Arbeit. Ich vermißte nur einiges wenige in den Schriftcitaten. Die Carmina 7—9 sind eine metrische Bearbeitung der Psalmen 1, 2, 136. Die Quelle wird zwar je durch eine Handschrift angegeben, und sie hat somit eine Stelle in den kritischen Noten. Sie hätte aber auch in dem Verzeichnis der Bibelcitate Aufnahme finden sollen und zwar sowohl bei den Gedichten selbst als später im Index. Auch sonst konnte noch bisweilen eine Schriftstelle als benützt angemerkt werden.

Ich verzeichne nur 73, 131 I Kor. 1, 25; 99, 51 und 106, 213 Mark. 12, 41—44; 119, 36 Matth. 11, 30; 151, 255 Apg. 3, 7; 221, 439 Matth. 7, 17; 231, 738 Jak. 4, 6; 328, 599 Matth. 19, 14; 338, 1. Pſ. 31, 1.

2. Dieſer Band enthält Auguſtins Quaestiones in Heptateuchum und Adnotationes in Job. Für jenes Werk bildet eine Hſ. aus Corbie, jetzt die Pariſer 12168, aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, im weſentlichen die Grundlage. Nur wo ſie keinen Sinn bot, wurden die anderen verglichenen Hſſ. herangezogen, fünf bezw. ſechs, da eine nur zum Teil näher eingeſehen wurde. Für die zweite und kleinere Schrift wurden fünf Hſſ. verwertet, unter denen eine von St. Germain, oder die Pariſer 12206 aus dem 11. oder 12. Jahrhundert die erſte Stelle einnimmt. Der Band ſchließt ſich inhaltlich enge an die letzte Edition auguſtiniſcher Schriften an; er bildet in der Zählung nur einen weiteren Teil jenes Bandes. Der Hg. ſieht ſich mit Rückſicht auf die frühere Arbeit in der Vorrede zu einer Verteidigung veranlaßt, indem ihm vorgeworfen wurde, daß ſein Text hier von dem der Mauriner nur wenig abweiche. Ich erhebe den Vorwurf nicht. Das Zuſammentreffen rührt eben, wie mit Recht geltend gemacht wird, daher, daß den Maurinern für dieſen Teil der Schriften Auguſtins bereits die beſten Handſchriften zu Gebot ſtanden. Im vorliegenden Band ſcheint mir eher die Emendation bisweilen zu weit zu gehen. Ich würde an dem einſtimmig überlieferten Text weniger und nur in den wirklich dringenden Fällen geändert, in den anderen die Zuſätze oder Abſtriche etwa als Konjektur in die Noten geſtellt haben. Doch iſt die Sache von keiner größeren Bedeutung, da die Klammern ſtets anzeigen, wo die Hand des Hg. ſich geltend macht.

3. Mit dieſem Band beginnt eine Publikation, die wieder ein größeres Intereſſe bietet, die Sammlung der Briefe Auguſtins. Leider erhalten wir zunächſt nur 30 Briefe, und die Prolegomenen folgen erſt bei Vollendung des Werkes.

Unter diesen Umständen ist ein volles Urteil über die Publikation erst später möglich. Doch läßt schon der vorliegende kleine Teil erkennen, daß die Arbeit in tüchtigen Händen ruht, und dieselbe ist nicht gar leicht, da die Ueberlieferung der Briefe eine sehr mannigfaltige ist. Der Text ist mehrfach verbessert, die benützte Litteratur sorgfältig nachgewiesen. S. 57, 15 wird eine Lücke angenommen. Mir scheint dies nicht notwendig zu sein. Zu S. 121, 71 war Ps. 33, 9 anzumerken. Die Zeit der Briefe ist nicht angegeben. Das könnte aber leicht geschehen und dürfte sich für die Fortsetzung empfehlen.

4. Den größeren Teil dieses Halbbandes (S. 1—161) nehmen die Formulae spiritalis intelligentiae und die Instructiones des Bischofs Eucherius von Lyon ein. Dazu kommt die Passio Agaunensium martyrum und die Epistula de laude heremi. In einem Anhang folgen noch einige Briefe an den Kirchenvater. Bei der großen Rolle, welche jene beiden Schriften im mittelalterlichen Schulunterricht spielten, besteht für sie eine weitverzweigte handschriftliche Ueberlieferung, und wie die Schriften vielfach abgeschrieben wurden, so wurden sie auch vielfach verderbt, namentlich stark interpoliert. Zum Glück besitzen wir zwar zwei sehr alte Zeugen, einen Sessorianus (jetzt in Rom) aus dem 6. und den Parisinus 9550 aus dem 7. Jahrhundert. Aber diese bieten sofort selbst ein wichtiges Problem dar. In P haben die Instructiones 204 Fragen, in S nur 67, und unter diesen sind 12, welche in P fehlen. Elf der letzteren stehen, was S. XII hätte bemerkt werden sollen, S. 118—123, eine Frage betrifft den Hebräerbrief und ist in den Addenda gedruckt. Wie ist die Erscheinung zu erklären? Der Hg. findet in dem kürzeren Text den anfänglichen Entwurf, in dem längeren die Ausführung der Schrift. Wenn es aber so ist, dann war es angezeigt, die fraglichen 12 Stücke, da sie von dem Kirchenvater später ja gewissermaßen verleugnet

wurden, als Anhang an das Ende der Schrift zu ſtellen oder wenigſtens mit kleineren Lettern zu geben. Die Auffaſſung iſt indeſſen noch nicht über jeden Zweifel erhaben und jedenfalls wird ſie, bevor ſie anzunehmen iſt, noch eine weitere Begründung erhalten müſſen. Ich bin augenblicklich nicht im ſtande, das Problem näher zu unterſuchen. Aber ich kann den Gedanken nicht unterdrücken, daß in S ein Auszug vorliegt, dem die fraglichen 12 Stücke beigefügt wurden. Dieſe Stücke haben mehrfach einen eigenen Charakter, wie der Hg. S. XII ſelbſt bemerkt, und das dürfte mehr auf eine vom Autor verſchiedene Hand als auf eine verſchiedene Zeit in der Arbeit des Autors hinweiſen. Bezeichnend iſt in dieſer Beziehung namentlich das letzte Stück, indem die betreffende bibliſche Schrift in ihm aufs neue angegeben wird, während dieſe ſonſt nur in der Ueberſchrift des Abſchnittes genannt iſt. Das Verhältnis dürfte daher noch weiter zu erörtern ſein. Vielleicht läßt ſich in den Prolegomenen zur zweiten Hälfte des Bandes auf die Frage zurückkommen. Was aber die Edition des vorliegenden Teiles anlangt, ſo beſchränkt ſich der Hg. mit Recht zunächſt auf die älteren Hſſ. und den Text, den ſie bieten. Es hätte ſich aber auch empfohlen, bezüglich der ſpäteren Interpolationen nicht nur S. XVI auf einige Hſſ. zu verweiſen, ſondern dieſelben anhangsweiſe aufzunehmen. Vielleicht kann dies noch am Schluß des Bandes geſchehen. Die Noten dürften bisweilen beſtimmter und genauer ſein, ſo 68, 17, wo der Umfang der Auslaſſung auch mit der Zahl der Zeilen angegeben ſein ſollte. Im Verzeichnis der Schriftſtellen vermißt man mehreres, ſo 170, 4 Jeſ. 53, 7; 178, 6 Matth. 22, 37. 39; 188, 21 Pſ. 33, 9; 191, 10 Luk. 8, 5—8; 194, 5 Joh. 4, 14.

5. Dieſe wichtige Sammlung wurde bisher nicht ganz herausgegeben. Wohl aber wurden die einzelnen Briefe, die ſie enthält, faſt alle ſchon früher veröffentlicht, ein großer Teil durch den Kardinal Caraſa 1591, die meiſten übrigen

durch Baronius in seinen Annalen, die von Papst Simplicius an von Thiel, um einige der Herausgeber zu nennen. Jetzt erhalten wir eine Sammlung als solche. Sie liegt in zahlreichen Hss. vor. Aber nur zwei haben eine größere Bedeutung, die vatikanischen 3787 und 4961; sie stammen beide aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts, während die anderen dem 16. oder 17. Jahrhundert angehören, eine der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, und alle auf jene zurückgehen. Die zweite von jenen war lange Zeit Eigentum des Klosters Fonte Avellana und sie gab der Sammlung den Namen. Sie galt bisher als die ältere. Der Hg. weist aber überzeugend nach, daß sie aus der anderen geflossen und daher etwas, wenn auch nicht viel jünger ist als diese. Letztere bildet demgemäß die Grundlage der Ausgabe. Die Aufgabe des Hg. war insofern, nachdem er sich einmal zu dieser Erkenntnis durchgerungen, eine einfache. Aber die Sache war damit noch lange nicht abgethan. Zahlreiche Stücke werden auch anderwärts überliefert; manche liegen insbesondere in verschiedenen Kanonensammlungen vor, und da deren gedruckter Text nicht ganz zuverlässig ist, so war auch für sie auf die Hss. zurückzugehen. Für einen Teil der Sammlung hatte also der Hg. eine sehr weitgehende und verwickelte Aufgabe, und die Arbeit zeigt, daß er sich bemühte, derselben vollauf zu genügen, indem er das umfassendste handschriftliche Material heranzog, das Verhältnis der verschiedenen Zweige der Ueberlieferung scharfsinnig untersuchte und auf Grund seiner Ergebnisse den Text mit Sorgfalt herstellte. Das umfangreichste und zugleich jüngste Stück der Sammlung ist das Konstitutum des Papstes Vigilius über die drei Kapitel. Es steht S. 230—320, und wir erhalten es nicht bloß in einem verbesserten Texte, sondern zum erstenmal auch in vollständigem Wortlaut, da Baronius, auf dessen Ausgabe alle späteren beruhen, von dem Bericht über die 10. Sitzung der Synode von Chalcedon nur den Anfang mitteilte, den Abschnitt 302,

26—305, 20 ganz ausließ und ohne darüber, ſo wie dort, etwas zu bemerken. Funk.

5.

Quellen zur **Geſchichte des Papſttums.** Von D. **Carl Mirbt,** o. Prof. der KG. an d. U. Marburg. Freiburg-Leipzig, Mohr 1895. XII, 288 S. gr. 8. Preis: 4 M.

Die vorliegende Quellenſammlung verfolgt nach dem Vorwort den lediglich praktiſchen Zweck, leſenswertes, aber zum Teil ſchwer zu beſchaffendes Material, den Freunden der Kirchengeſchichte, in erſter Linie den Studierenden der Theologie, zugänglich zu machen. Die Auswahl des Stoffes war durch die Abſicht beſtimmt, die verſchiedenen Seiten des Papſttums zu charakteriſieren und wenigſtens in einige ſeiner kirchenpolitiſchen Kämpfe einen Einblick zu verſchaffen. In der Berückſichtigung der Geſchichte des katholiſchen Dogmas fürchtet der Hg. faſt zu weit gegangen zu ſein; doch werde, wie er hofft, gerade auch die Aufnahme der dogmatiſchen Feſtſetzungen des tridentiniſchen Konzils, des Syllabus und des Vatikanums manchem Benützer willkommen ſein. Ebenſo werde auch das weitgehende Intereſſe, auf welches der Jeſuitenorden Anſpruch habe, es rechtfertigen, daß die Urkunden über ſeine Beſtätigung, Aufhebung und Wiedereinſetzung faſt vollſtändig abgedruckt worden ſeien.

Die Sammlung umfaßt 155 Stücke, und da das erſte der Klemensbrief c. 5—6, 1 iſt, das letzte das Rundſchreiben Leos XIII vom 20. Juni 1894, ſo erſtreckt ſie ſich gerade auf einen Zeitraum von 18 Jahrhunderten. Die Dokumente betreffen, wie bereits angedeutet wurde, nicht alle das Papſttum i. e. S. Der Titel entſpricht inſofern nicht ganz dem Inhalt. Dieſer geht weiter als jener. Dagegen iſt nicht viel einzuwenden. Die Erweiterung wird in der That, wie

der Hg. hofft, manchen Leſern willkommen ſein, namentlich den proteſtantiſchen, die nicht ſo zahlreich wie die katholiſchen im Beſitze einer Ausgabe der Kanones und Dekrete des Konzils von Trient ſein werden und in derſelben viele Dokumente haben, welche die Sammlung in ſich begreift. Um ſo mehr aber hätten auch die in den Reformdekreten des Konzils enthaltenen, den römiſchen Stuhl ſelbſt betreffenden Stellen und Stücke aufgenommen werden ſollen. Und wie hier, ſo vermißt man auch ſonſt einiges, wie das Schreiben, das die Synode von Chalcedon bei ihrem Schluß an Leo I ſandte, und das Dekret der römiſchen Synode v. J. 485. Die Dokumente werden von Hefele in der Konziliengeſchichte I ², 46—48 erörtert. Sie haben allerdings nicht die Bedeutung, die ihnen katholiſcherſeits früher gewöhnlich gegeben wurde, wie ich in Qu.Schr. 1882 S. 589—598 und im Hiſt. Jahrbuch 1893 S. 498 ff. gezeigt habe. Aber ſie verdienen immerhin in einer Quellenſammlung für die Geſchichte des Papſttums eine Stelle einzunehmen. Umgekehrt hätte das ſog. ungariſche Fluchformular mit Fug wegbleiben können. Oder was ſoll eine ſo grobe Fälſchung für die Geſchichte austragen? Jedenfalls war es angezeigt, bei einem derartigen Dokument, wenn es aufgenommen werden wollte, nicht bloß einfach auf die Litteratur zu verweiſen, ſondern es ſofort auch kurz mit dem richtigen Namen zu bezeichnen, da ſonſt zu befürchten iſt, es möchte noch länger in der proteſtantiſchen Polemik eine Rolle ſpielen. Im übrigen muß die Sammlung in hohem Grade willkommen ſein. Eine Reihe von Dokumenten, die ſonſt in großen Werken zerſtreut ſind, iſt hier zum bequemen Gebrauch zuſammengeſtellt. Funk.

6.

Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geſchichte des Apo-

stolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Markus von Lic. Dr. **J. Kunze**, Privatdozenten d. Th. a. d. U. Leipzig. Leipzig Dörffling und Franke 1895. VII, 211 S. 8.

Papadopulos-Kerameus gab vor einigen Jahren eine bisher unbekannte Schrift des Markus Eremita aus der Patriarchalbibliothek von Jerusalem heraus, eine Abwehr des Nestorianismus. Da in derselben wiederholt auf das bei der Taufe abgelegte Bekenntnis Bezug genommen, das Bekenntnis auch zum großen Teil angeführt wird, erregte sie die besondere Aufmerksamkeit Kunzes, der seit einiger Zeit mit Forschungen über das altkirchliche Taufsymbol sich beschäftigt, und gab den Anstoß zu der vorstehenden Monographie, in der nicht bloß eine vielfach verbesserte Ausgabe der Schrift geboten und das ihr zu Grunde liegende Symbol rekonstruiert, sondern die Schrift auch in ihre dogmengeschichtliche Stellung eingereiht, zugleich die gesamte Ueberlieferung über Markus und sein litterarischer Nachlaß neu untersucht wird. Die Arbeit ist nicht ohne wichtige Ergebnisse. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird dargethan, daß Markus, bevor er in höherem Alter in die Wüste (Juda) ging, in einem Kloster zu oder bei Ancyra in Galatien Abt war, daß er dort lebte, als er um 430 die neu entdeckte Schrift verfaßte, daß das von ihm erörterte Symbol das der Kirche von Ancyra war, daß Markus um die Mitte des 5. Jahrhunderts oder bald nachher starb. Für letzteres wird im Anhang auch das Zeugnis Isaaks von Ninive angerufen. Die Lebenszeit dieses Autors ist aber, wie ich bereits 1893 S. 704 bemerkte, nicht in die zweite Hälfte des 5., sondern frühestens in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts zu setzen. Die Kenntnis, die er von Markus verrät, führt uns also für diesen nicht bis auf die Mitte des 5. Jahrhunderts zurück. Doch dürfte im übrigen immerhin dessen Lebenszeit richtig bestimmt sein.

Die Untersuchung über das Taufsymbol führte auch auf

das Nicäno-Constantinopolitanum, und der Verf. wagt S. 171—173 über den Ursprung desselben eine neue Hypothese. Er vermutet, daß Nektarius bei seiner Taufe im J. 381 dieses Bekenntnis ablegte, 383, als Theodosius von den damals wieder versammelten Bischöfen ihr Glaubensbekenntnis forderte, dasselbe dem Kaiser überreichte und zugleich in der Gemeinde der Residenz als Taufsymbol einführte. Das Bekenntnis „ist dann in der That ein Symbol, das 381 eine Rolle spielte und vom Beifall der 150 Väter bestrahlt ward; in der That das Symbol einer Synode von Konstantinopel, aber nicht der von 381, sondern 383". Die Hypothese ist jedenfalls annehmbarer als die von Hort und Harnack, zumal nach dem Nachweis S. 161—165, daß das Taufbekenntnis, welches Nilus voraussetzt, höchst wahrscheinlich das Nicäno-Constantinopolitanum ist. Aber sie ruht doch auf zu gebrechlichen Stützen, um den Vorzug vor der Annahme zu verdienen, das Symbol habe bereits die Billigung der Synode 381 erhalten. Der Verf. war hier in seinem Schluß sichtlich zu rasch. Auch sonst unterliegen einige Aufstellungen Bedenken, so die Aenderung, die S. 140 an den Worten des Markus über den ersten Artikel des Symbols vorgenommen wird. Im übrigen aber verdient die Schrift der Beachtung empfohlen zu werden.

Funk.

7.

Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Von Dr. H. **Brück**, Domkapitular und Professor d. Th. in Mainz. Dritter Band. Gesch. d. kath. Kirche in Deutschland III. Mainz, Kirchheim 1896. XIII, 574 S. 8.

Der zweite Band dieses Werkes wurde 1891 S. 488—491 angezeigt. Der vorliegende dritte umfaßt die Zeit von der Bischofsversammlung in Würzburg 1848 bis zum Anfang

des Kulturkampfes 1870 und führt die Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland somit um 22 Jahre weiter. Die Periode nimmt in kirchlicher wie in politischer Hinsicht eine bedeutsame Stelle ein. Die ungebührliche staatliche Bevormundung der Kirche, welche bis dahin fast allenthalben in Deutschland bestand, wurde, wenn auch nicht völlig überwunden, so doch auf ein erträglicheres Maß zurückgedrängt. Es bedurfte dazu energischer Anstrengungen und Kämpfe. In Baden war der Konflikt ein immerwährender, da auch nach dem auf die Konvention v. J. 1859 folgenden Kirchengesetz v. J. 1860 stets wieder Anstände zwischen Staat und Kirche sich erhoben. Soweit es sich um das südwestliche Deutschland handelt, wurde die Zeit vom Verf. zum größeren Teil bereits in seiner Oberrheinischen Kirchenprovinz (1868) behandelt. Die bezügliche Geschichte wird indessen jetzt um einige Jahre weitergeführt und zu ihr kommt die gleichzeitige Kirchengeschichte des übrigen Deutschlands und Oesterreichs. Da wir darüber eine zusammenfassende Darstellung aus katholischer Feder nicht haben, füllt die Arbeit eine Lücke in der Litteratur aus. Sie wird wie dem Referenten so auch den Lesern willkommen sein.

Man kann den Wunsch nicht unterdrücken, der Verf. möchte in den Kämpfen zwischen Staat und Kirche und in dem Streit der Parteien weniger rasch auf die eine Seite sich gestellt und die Sachlage auch nach der anderen Seite hin etwas mehr gewürdigt haben. Die Maßnahmen, welche von den kirchlichen Behörden getroffen wurden, sind bisweilen so verschieden, daß man sich unmöglich bei jeder ohne weiteres beruhigen kann. Ich verweise nur auf die verschiedene Stellung des Freiburger Ordinariats zum badischen Schulgesetz v. J. 1864 S. 477 und 484. Man braucht nicht zu viel in dieser Beziehung zu verlangen, und ich gestehe bereitwillig zu, daß die allgemeine Haltung der Gegner

der Kirche die Unterscheidung zwischen den einzelnen ihrer Forderungen sehr erschwert. Aber ganz darf sich das Urteil doch nicht nach dem Parteistandpunkt richten. Der Historiker muß sich bemühen, Richter zu sein. Läßt das Werk nach nach dieser Seite hin einiges zu wünschen übrig, so giebt es doch die Geschichte der Zeit in entsprechender Vollständigkeit, und der sorgfältige und verständige Leser wird die Gesichtspunkte zu finden wissen, auf die freilich bereits auch der Verf. hätte hinweisen sollen. Der Arbeit soll deshalb die gebührende Anerkennung nicht vorenthalten werden.

Indem ich mich für das Ganze auf diese allgemeinen Bemerkungen beschränke, gehe ich auf einen Teil, der mir besonders nahe steht, noch etwas weiter ein, die Abschnitte über die kirchlichen Verhältnisse in Württemberg. Die Auffassungsweise des Verf. macht sich auch hier geltend. Er beschuldigt die württembergische Regierung, weil sie die Konvention v. J. 1857 nach dem Fall in der Abgeordnetenkammer aufgab, S. 288 der Feigheit. In Wahrheit beruht die Haltung der Regierung auf der Erkenntnis, daß die Konvention nicht durchzuführen war. Daß die Entscheidung der Standesherren nicht abgewartet wurde, hat nichts zu bedeuten, weil die Sache nach dem Votum der zweiten Kammer bereits entschieden war, und sicher hätte eine längere Fortführung des Kampfes der Sache der Katholiken nicht genützt, sondern vielmehr geschadet, weil die Gegner dadurch nur noch mehr gereizt und erbittert worden wären. Der Verf. spricht sodann von einer traurigen Wendung der Dinge. In der That wurde der Fall der Konvention damals von den Katholiken fast ausnahmslos beklagt. Aber die Verständigen haben mit der Zeit auch eingesehen, daß jene „traurige Wendung" im Grunde das Bessere war. Die Konvention war, so wie die Dinge in Deutschland nun einmal stehen, auf die Dauer nicht haltbar. Wenn nicht früher, so mußte sie später fallen, spätestens zur Zeit des Kulturkampfes, und da dem so ist, so

war es für uns Katholiken ein Glück, daß sie sofort fiel, weil die Verhältnisse für die staatliche Regelung der Angelegenheit, welche hernach einzutreten hatte, sich nicht besserten, sondern verschlimmerten. Das durfte nicht unberücksichtigt bleiben. Bei dem Urteil über eine Sache kommt es doch weniger auf eine augenblickliche Stimmung, als vielmehr auf den schließlichen Wert an. Der Verf. lehnt S. 291 die Bemerkung Rümelins, das Kirchengesetz v. J. 1862 sei nur die in andere Formen umgegossene Konvention, ab und erklärt dagegen, daß doch manche Punkte von Wichtigkeit abgeändert worden seien. Er hätte gut gethan, diese Punkte herauszustellen. Bei näherer Prüfung hätte sich sein Urteil etwas anders gestaltet. Wie es sich aber damit verhalten mag, die Katholiken befinden sich bei dem Kirchengesetz jedenfalls besser als bei der Konvention, da diese bei der vorherrschenden Stimmung des Landes der Regierung Schwierigkeiten bereiten mußte, welche bei jenem von selbst hinwegfielen. Und daß es nicht auf diese oder jene Form ankommt, bewies auch der Bischof von Mainz, indem Ketteler seine mit der hessischen Regierung abgeschlossene Konvention selbst zurückzog, als dieselbe größeren Anfeindungen begegnete. Indem S. 302 den kirchenpolitischen Verhältnissen in Württemberg einige Anerkennung gezollt wird, wird beigefügt, dieselben erscheinen jedoch bei näherer Betrachtung nicht in einem so rosigen Lichte, wie sie manchmal in der Presse geschildert wurden. Der Beisatz wäre besser weggeblieben. Einseitige Preßstimmen haben in der Wissenschaft keine Bedeutung und jeder Verständige weiß, daß nichts auf Erden ganz auf Rosen gebettet ist. S. 303 wird bemerkt, daß der 4. (sollte heißen: der 3.) Artikel des Gesetzes v. J. 1862 vom Bischof von Rottenburg nicht anerkannt und von der Regierung nie durchzuführen versucht wurde. Das ist nicht richtig. Der Artikel steht in Kraft. Ebenso ist die Bemerkung über die Konviktskommission in Tübingen S. 302 nicht genau. Die Kommission

besteht außer dem Konviktsdirektor aus sämtlichen ordentlichen Professoren der katholisch-theologischen Fakultät, und da diese ohne weiteres in sie eintreten, so ist von einer Ernennung durch den Bischof nicht eigentlich zu reden.

S. 385—403 kommen die sog. Rottenburger Wirren zur Behandlung. Der Raum, der denselben gewidmet wird, ist für ihre Bedeutung zu groß. Der Verf. bemühte sich nach seiner Erklärung S. 402, eine objektive und so weit als möglich aktenmäßige Darstellung zu geben. Sein Parteistandpunkt macht sich aber trotzdem, wenn etwa auch wider Willen, auch hier geltend. Die Bemerkung Himpels, man solle auf dem von gewissenhaften Lehrern gelegten Grunde selbstlos weiterbauen, wird S. 391 dahin gedeutet, es solle den Vorständen des Priesterseminars nicht einmal gestattet sein, einen Irrtum zu berichtigen oder ihre eigene Meinung auszusprechen und zu verteidigen. Dieser Gedanke war Himpel so fremd als irgend einem anderen Mitglied der Fakultät zu Tübingen. Ein solcher Sinn braucht den angeführten Worten auch in keiner Weise gegeben zu werden, und es zeugt nicht von Unbefangenheit, wenn die Worte ohne weiteres so erklärt werden. Auch verschiedene andere Aufstellungen sind einer Korrektur bedürftig. Indessen will ich auf weitere Einzelheiten nicht mehr eingehen. Nur ein Punkt, der mit den Rottenburger Wirren insofern zusammenhängt, als es sich bei diesem um die religiös-wissenschaftliche Ausbildung des Klerus handelt, soll noch kurz berührt werden. Bei der Frage, ob die Theologen besser in bischöflichen Seminarien oder an den Universitäten auszubilden seien, erklärt der Verf. S. 382 f., die wissenschaftlichen Leistungen der Anstalten hängen in erster Linie von den Professoren ab, welche an ihnen wirken, sowie von dem eifrigen Studium ihrer Zuhörer. Wie kommt es aber, wenn es so ist, daß die wissenschaftlichen Leistungen der Seminarien in Frankreich und Italien, um von anderen Ländern gar nicht zu reden,

ſo gering ſind? Es muß alſo noch auf ein anderes ankommen. Für uns in Deutſchland, wo Fakultäten und Seminarien in regem Wetteifer mit einander ſtehen, mag es ſich allerdings in jener Weiſe verhalten, wenn die Seminarien über die erforderlichen litterariſchen Hilfsmittel verfügen. Man mache aber die Seminarsbildung nur bei uns allgemein und man wird bald erfahren, wohin das in wiſſenſchaftlicher Beziehung führt. Die Beiſpiele jener Länder laſſen darüber ſchwerlich einen Zweifel übrig. Funk.

8.

Naturphiloſophie von Dr. **Friedrich Harms**, weil. ord. Prof. an der Univerſität Berlin. Aus dem handſchriftlichen Nachlaſſe des Verfaſſers herausgegeben von Dr. Heinrich Wieſe. Leipzig, Th. Griebens Verlag (L. Fernau) 1895. S. IV, 204.

In einer einfachen Sprache und einer leichtverſtändlichen Darſtellung werden hier die Grundſätze für die Erklärung der Natur in engem Raume dargeſtellt. Die Schrift lieſt ſich eigentlich nicht wie die reife Frucht eines langjährigen Dozenten von der Bedeutung Harms, ſondern wie die Einleitung für Anfänger. Bei genauerer Beachtung findet man aber bald, daß doch unter der ſchlichten Form ein reicher und wohlüberlegter Inhalt geboten wird. Die Schrift zerfällt in drei Teile: 1) die allgemeinen Grundbegriffe der Naturwiſſenſchaften, Natur, Materie, geiſtige Natur; 2) die Grundbegriffe der Naturlehre, unorganiſche, organiſche Natur; 3) die Grundbegriffe der Naturgeſchichte, der Menſch, die Erde und der Kosmos, die Geſchichte der Natur. Am meiſten hat mir der erſte Teil und darin wieder die Ausführungen über die Materie gefallen, obwohl ich der dynamiſchen Naturanſicht, wonach die geſamte materielle Natur eine Erſcheinung bewegender Kräfte, der Anziehung und Abſtoßung, und die

Materie das Bewegliche mit bewegender Kraft sein soll, nicht unbedingt zustimmen kann. Es wäre zu wünschen gewesen, daß der Verf. einen Teil dieses Dynamismus in seiner Kritik der Atomenlehre verwendet hätte. Denn müssen wir ihm auch zustimmen, wenn er die philosophische Atomistik als unzulänglich verwirft, so müssen wir doch dagegen Widerspruch erheben, daß Physik und Chemie sich der Atomenlehre nur zur Symbolik bedienen. Hier kann der Mangel der Atomistik nur in der Aufhebung des Werdens, des Zusammenhangs und der realen Einheit der Dinge gefunden werden, wenn man einen rein mechanischen Atomismus voraussetzt. Die generatio aequivoca findet der Verf. mit Recht sehr zweifelhaft. Daß er trotzdem die ursprüngliche, originäre Zeugung nicht anders denn als eine Entstehung der organischen aus der anorganischen Natur denken kann, ist auffallend, obwohl er sich jene unorganische Natur etwas anders vorstellt, als sie jetzt ist. Eine Verbindung mit dem von ihm geforderten Schöpfungsbegriff hätte ihn leicht zu einer Ansicht über die Entstehung der organischen Wesen führen können, wie wir sie bereits bei Augustinus treffen. In Betreff der Pluralität der Welten warnt der Verf. vor der gewöhnlichen Folgerung aus der Analogie und will den Hauptnachdruck auf den metaphysischen Satz gelegt wissen, daß, wo eine Welt der Erscheinung sich findet, auch Vernunft vorhanden sein muß. — Zur Orientierung in dem wichtigen Gebiete wird die Schrift jedenfalls gute Dienste leisten. Schanz.

9.

1) **Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins.** Von Prälat Dr. **Wilhelm Schneider,** Dompropst und Professor der Theologie zu Paderborn. Köln. Bachem 1895. 132 S. (Erste Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1895).
2) **Die Sittlichkeit** im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre. Von demselben. Paderborn. F. Schöningh 1895. 200 S.

3) **Das andere Leben**. Ernſt und Troſt der chriſtlichen Welt- und Lebensanſchauung. Mit kirchlicher Genehmigung. Vierte, verbeſſerte Auflage. Von demſelben. Paderborn. F. Schöningh. 1896. XVI, 529 S.

1. und 2. Die Philoſophie ſteht gegenwärtig im Zeichen der Ethik. Je mehr die Methaphyſik in Mißkredit gekommen iſt und das Gefühl und der Wille in der Pſychologie zur Geltung kommen, deſto näher legt ſich die für das praktiſche Leben wichtigſte Frage nach dem Urſprung und der Bedeutung des Sittengeſetzes. Wird ſchon durch die Trennung der Ethik von der Methaphyſik für dieſelbe eine gewiſſe Selbſtändigkeit beanſprucht, ſo wird ſie durch die in der Konſequenz liegende Trennung von der Religion zu einer unabhängigen Moral. Für dieſe läßt ſich aber kaum mehr ein anderer Grund als die allmähliche Entwicklung aus vormenſchlichen Zuſtänden und kein anderes Ziel als die Anpaſſung des Menſchen an die jeweiligen geſellſchaftlichen Zuſtände angeben. Die Sittlichkeit wird zu einem Produkt der Entwicklung im Kampfe ums Daſein. So auffallend dieſe Behauptung zu ſein ſcheint und ſo ſehr ſie der Theorie des mechaniſchen Monismus widerſpricht, ſie erfreut ſich doch einer großen Beliebtheit bei den Evolutioniſten und bei allen, denen die übernatürliche Sittlichkeit mit dem unerbittlichen Gewiſſen und dem göttlichen Gebot ein unbequemes Hindernis des Egoismus und der Sinnlichkeit iſt. Daher bleibt der gläubigen Philoſophie und Theologie keine andere Wahl als den Kampf aufzunehmen und negativ und poſitiv die Unhaltbarkeit dieſes Standpunktes nachzuweiſen. Zum Glück fehlt es nicht an Kämpfern in dieſem Streite [1]). In der vorderſten Reihe ſteht der unſeren Leſern durch ſein Werk über die Naturvölker und die Religion der afrikaniſchen

1) Vgl. auch die intereſſante Schrift Didio, Dr., Religionslehrer am Gymnaſium zu Hagenau i. E., Die moderne Moral

Völker rühmlichst bekannte Professor und Domprobst in Paderborn. Er verbindet mit einer gründlichen Kenntnis der Moral ein reichliches Wissen in der Religionsgeschichte und der damit zusammenhängenden Entwicklungslehre. Letztere hat er wegen ihrer Ausdehnung auf die Sittlichkeit einer scharfen, aber verdienten Kritik unterzogen. Indem er die Widersprüche mit den Prinzipien des Darwinismus einerseits und unter den verschiedenen Vertretern derselben, namentlich bei den Jungdarwinianern gegenüber der älteren Generation, andererseits schlagend nachweist und die Frivolität oder die Scheinheiligkeit, mit welcher die wichtigsten Güter der Menschen behandelt werden, schonungslos aufdeckt, bereitet er sich den Boden zu der positiven Begründung des Sittengesetzes; jenes geschieht hauptsächlich in der zweiten, das andere in der ersten Schrift. Wer glauben möchte, es werde dadurch des Guten zu viel gethan, der möge sich nur einmal in der zahlreichen Litteratur des Evolutionismus umsehen und er wird finden, daß hier wirklich einer großen Gefahr zu begegnen ist. Diese Litteratur tritt so selbstbewußt auf, daß der nicht orientierte Leser wirklich zur Meinung kommen muß, dies sei alles selbstverständlich und es sei nur unbegreiflich, daß unsere Ahnen von dieser bequemen Erfindung keine Ahnung hatten. Die erste Schrift zerfällt in 7 Abschnitte: die neuere entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Sittlichen; Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins; die allgemeine und übereinstimmende Selbstbezeugung des sittlichen Völkerbewußtseins; Einwendungen gegen die Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins aus der Sitten-, Sprachen- und Religionskunde; die widernatürlichen Unsitten des kulturarmen Lebens im angeblichen Widerspruche mit der allgemeinen Kenntnis des

---

und ihre Grundprinzipien. Freiburg, Herder 1896. 103 S. (Straßburger Theol. Studien II, 3).

natürlichen Sittengesetzes; die doppelte Buchführung des naturmenschlichen Gewissens und deren Gegenstück im kulturmenschlichen Gewissen, die Unterschätzung der naturmenschlichen Sittlichkeit infolge eines überspannten Sittlichkeitsbegriffes. Die andere Schrift behandelt: Darwins oberste Sittenrichtschnur; der angeblich vorsittliche Mensch; Darwins Mutmaßungen über die Entstehung und die Entwickelung der Sittlichkeit; Lebensanschauung und Lebensregel des Darwinschen Menschen; Schutzredner der Darwinschen Sittenlehre.

3. Das schöne Buch über das andere Leben bedarf keiner Empfehlung mehr. Es unternimmt zum viertenmal den Gang unter dem für ernstere Lektüre empfänglichen Publikum und wird gewiß wieder viele Leser finden und erbauen. Obwohl es aber, in schöner Sprache mit viel Wärme geschrieben, ganz besonders für religiöse Erbauung geeignet ist, so fehlt ihm doch der wissenschaftliche Grund nicht. Dies beweist schon die zahlreiche, aus den verschiedensten Gebieten ausgewählte Litteratur. Daß in diesem dunkeln Gebiete, für welches vor allem das Wort des Apostels vom stückweisen Erkennen gilt, manches nur vermutet und geahnt, so oder anders aufgefaßt werden kann, braucht kaum bemerkt zu werden. Die Geschichte der Eschatologie ist an sonderbaren Einfällen reicher als irgend eine andere theologische Disziplin. Wir ziehen es deshalb auch hier vor, statt Meinung gegen Meinung zu stellen, ein Inhaltsververzeichnis beizufügen: Leben und Tod nach christlicher und nach heidnischer Auffassung; Unsterblichkeitsbeweise; die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens; Einwendungen gegen das Zeugnis der Menschheit; die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung im Jenseits; die Fortdauer des Bewußtseins und der Erinnerung nach dem Tode; die Erkenntnis der Seligen; die jenseitige Fortdauer der Liebe und Freundschaft und deren Bethätigung gegen die Hinterbliebenen; Verklärung der Liebe und Freundschaft, die auf Erden bestanden;

die Auferstehung des Leibes; das Wiedersehen und die Scheidung am jüngsten Tage; der vollendete und verklärte Leib; die Wohnstätte der Wiedervereinigten; über eine kleine Weile; die jenseitige Läuterung; durch Trennung zur ewigen Gemeinschaft; Besorgnisse; es ist gut, daß ich hingehe.

Schanz.

10.

Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Mit teilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heile überhaupt. Von Dr. **Leonhard Atzberger**, o. ö. Professor der Dogmatik und Universitätsprediger in München. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1896. XII, 646 S.

Der biblischen Eschatologie (vgl. 1893 S. 137 ff. dieser Zeitschr.) läßt der gelehrte Verf. eine umfangreiche und gründliche Darstellung der ältesten Geschichte dieses Lehrkapitels folgen. Wer einigermaßen weiß, wie spärlich, zerstreut und schwierig das Quellenmaterial hiefür ist, der wird die große Mühe des Unternehmens zu schätzen wissen, an einzelnen Lücken und unvermeidlichen Unsicherheiten sich nicht stoßen, sondern dem Verf. dankbar sein, daß er ihm unter umfassender Benützung der neuesten Litteratur ein im ganzen doch übersichtliches Gesamtbild des wichtigen Gegenstandes gegeben hat. Zwar kann man über den Umfang der litterarischen Notizen anderer Ansicht sein, da die allgemeinen Litteraturangaben in die Litteraturgeschichte und Patrologie gehören, und die Einteilung nach den einzelnen Vätern beanstanden, weil sie notwendig zu vielen Wiederholungen führt und die leitenden Gesichtspunkte weniger gut hervortreten läßt, aber diese Nachteile werden doch wieder durch die Vollständigkeit des Ganzen und die selbständige Behandlung der einzelnen Ab-

ſchnitte aufgewogen. Insbeſondere iſt es dadurch dem weniger eingeweihten Leſer viel leichter, die Stellung der einzelnen Väter in der Eſchatologie genauer kennen zu lernen.

Der Verf. zerlegt den großen Stoff in 16 Abſchnitte. Dieſelben gliedern ſich, wie bereits angedeutet worden, nach den Stadien der nachapoſtoliſchen Litteratur: apoſtoliſche Väter, Apologeten, Judenchriſten und Gnoſtiker, Irenäus, Montaniſten und ihre Gegner, Hippolyt, Tertullian, Klemens, Origenes, Schüler und Freunde des Origenes, Gegner des Origenes, Manichäer, Cyprian, M. Felix, Novatianus, Commodianus, Viktorinus von Pettau und Arnobius, Lactantius, Martyrerakten, Liturgien, Gebete, Bilder und Inſchriften. Als Grundſatz für die Beurteilung ſtellt er S. 84 den Satz auf: „die geſamte chriſtliche Eſchatologie iſt nur geoffenbart als eine geheimnisvolle Prophetie, ſie kann darum auch von uns nur in Weiſe einer Prophetie erkannt werden und iſt insbeſondere in der nachapoſtoliſchen Zeit nur in Weiſe einer ſolchen aufgefaßt und geltend gemacht worden“. Damit hat ſich der Verf. einen weiten Spielraum geſchaffen, aber allerdings auch zum voraus auf ſichere Ergebniſſe verzichtet, denn die Prophetie wird erſt richtig erkannt, wenn ihre zeiträumliche Erfüllung gekommen iſt. Im ganzen wird natürlich gegen dieſes Prinzip nicht viel einzuwenden ſein, weil ſich die Eſchatologie mit dem Zukünftigen zu beſchäftigen hat. Im einzelnen aber kann es doch fraglich ſein, ob die Väter den Gegenſtand ſtets unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet haben. Der Chiliasmus in Verbindung mit der Hoffnung auf baldige Paruſie wird von einzelnen doch ſo beſtimmt gelehrt, daß er für ſie nahezu die Bedeutung eines Glaubensartikels hatte. Dieſer Gegenſtand wird nach dem Vorgange verſchiedener katholiſcher Gelehrten doch zu ſehr als nebenſächlich behandelt. Bei Barnabas kann man es ja wohl zugeben, aber bei Hermas läßt ſich nur künſtlich die Ankunft Chriſti mit dem jüngſten Gericht identifizieren. Papias

hat freilich zuerst die grobirdische Seite hervorgekehrt und weist damit auf das Judentum zurück, aber es ist nicht zu vergessen, daß die Apokalypse den Christen als die Hauptauktorität galt. Aus dieser weht zwar ein jüdischer Eifer, aber wenn sie demselben Verfasser wie das vierte Evangelium angehört, so ist doch ein starkes christliches Ingrediens anzuerkennen. Uebrigens bemerkt der Verfasser S. 103 selbst, er glaube nicht, daß man die Anschauungen der nachapostolischen Zeit in diesem Sinne deuten müsse. Man könne den Fluß und die Entwicklung der Weltzeiten von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten: entweder rein heilsgeschichtlich und so zu sagen auf den Standpunkt Gottes sich erhebend, oder aber gleichsam rein empirisch, auf dem natürlich-menschlichen Standpunkte verbleibend. Es sei von weittragender Bedeutung, den zweifachen Maßstab zu unterscheiden bezw. anzuwenden. Daß dem Rationalismus der heilsgeschichtliche Maßstab mehr oder minder sich verflüchtigen müsse, und daß er denselben auch in der hl. Schrift und den an die Schrift sich anschließenden Vätern nicht zu würdigen vermöge, sei begreiflich. Aber auch außerhalb des Rationalismus werde jener Maßstab regelmäßig viel zu wenig gewürdigt und darum sofort gelehrt, die Apostel und ihre Schüler hätten eine nahe Wiederkunft Christi und ein nahes Weltende in rein zeitlicher Hinsicht angenommen.

Am ausführlichsten wird aus begreiflichen Gründen die Lehre des Origenes behandelt. Schon die Ueberschrift des betreffenden Abschnitts läßt den Gesichtspunkt erkennen: die Verschmelzung der geoffenbarten Eschatologie mit der hellenischen Wissenschaft durch Origenes. Der verunglückte Versuch Vincenzi's, die Orthodoxie des Origenes zu verteidigen, wird mit Recht zurückgewiesen, obwohl einzelne richtige Beobachtungen anerkannt werden. Vielleicht hätte auch auf die Beurteilung dieses Werkes in der Quartalschrift 1867 verwiesen werden können. Die widersprechenden Angaben des

Origenes sind richtig gewürdigt, die Schwierigkeit, welche ihm sein System bei der Erklärung der Offenbarungslehre bereitete, gut hervorgehoben und der Einfluß desselben auf die Folgezeit überzeugend nachgewiesen. Aber in einem Hauptpunkte ist Origines den andern Griechen doch überlegen, er weiß über die Schicksale der Seele nach dem Tode etwas zu sagen, während die andern Griechen hierüber äußerst unsicher urteilen und die Griechen bis auf den heutigen Tag darüber nicht ins Klare gekommen sind. Mit Recht bemerkt aber der Verf. S. 136, daß hierin sich alle Schwierigkeiten konzentrieren, welche in der Eschatologie der Apologeten wie überhaupt der altchristlichen Eschatologie gegeben sind. Eine bessere Berücksichtigung der iranischen Religion hätte für die Zeit des Gnostizismus und Manichäismus beachtenswerte Parallelen geboten. Die Einbeziehung der Heilslehre hat zwar den Umfang des Buches bedeutend erweitert, trägt aber zur Vollständigkeit bei. Das Werk wird daher ein willkommener Beitrag zur Dogmengeschichte sein.

Schanz.

11.

Antworten der Natur auf die Fragen: Woher die Welt, woher das Leben? Thier und Mensch; Seele. Von **Constantin Hasert**. Dritte, umgearbeitete Auflage. Graz 1896. Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff). 262 S.

Von den vielen Versuchen, den auch in Volkskreisen weitverbreiteten antichristlichen Theorien der modernen Naturwissenschaften in klarer, leicht verständlicher Weise entgegenzuwirken, ist der vorliegende als einer der besseren zu empfehlen. Schon der Titel läßt auf die Behandlungsweise schließen. Die sog. Welträtsel bilden die Marksteine, an welchen sich die Meinungen scheiden. Die Empirie ist un-

fähig, sie zu lösen, nur der Theismus kann eine genügende Antwort auf diese schwierigen Fragen geben. Die Antworten der Natur führen eben zum Theismus, insofern die Natur ohne einen Gott nicht zu erklären ist. Darnach gliederte sich der Stoff in: Kosmogonie und Geogonie, Biologie, Anthropologie, Psychologie. Der Verf. will hier jedem unbefangenen Leser die wissenschaftlichen Gründe nach den besten Fachwerken zur Entscheidung vorlegen und die einfachsten Waffen an die Hand geben, um die Wahrheit zu verteidigen. Die dritte Auflage ist nach den neuesten Forschungen gänzlich umgearbeitet, besonders ist die Kant-Laplace'sche Theorie naturgemäßer entwickelt, der tierische Instinkt genauer erklärt, die Entstehung der menschlichen Sprache weiter ausgeführt und das Weltgesetz der Kraftерhaltung in Harmonie gebracht mit allen Fragen, die es berührt. Die Ausführung entspricht dieser Ankündigung des Vorworts, nur darf man nicht wissenschaftliche Untersuchungen erwarten. Wer ein selbständiges Urteil gewinnen will, muß andere Werke zur Hand nehmen, aber eine gute allgemeine Belehrung für weitere Kreise ist hier wirklich geboten. Schanz.

12.

Die substantiale Form und der **Begriff der Seele bei Aristoteles.** Von Dr. **E. Rolfes.** Paderborn. Schöningh. 1896. IV, 144 S.

Im Streit zwischen der alten und modernen Psychologie kämpft der Verf. unermüdlich für Aristoteles und die Scholastiker. Er ist besonders bemüht, Aristoteles durch die Scholastik, namentlich durch den h. Thomas zu erklären. Man wird ihm die Anerkennung auch nicht versagen können, daß er durch seine fleißigen und gründlichen Untersuchungen das Verständnis der Frage gefördert habe. In manchen Punkten bewahrt er sich auch einen freieren Blick als viele Verehrer

des Alten, weil es einmal alt iſt. So erklärt er ſich z. B. gegen Kleutgen und Peſch, welche die Verwandlung der Subſtanzen trotz aller modernen Chemie aufrecht erhalten wollten. Dagegen glaubt er im Kardinalpunkt die alte Lehre feſthalten zu ſollen. Neue Gründe konnte er natürlich bei dem vielverhandelten Thema nicht beibringen. Er wird ſich auch ſchwerlich der Hoffnung hingegeben haben, einen Gegner zu bekehren.

Die Unterſuchung über die ſubſtantiale Form ſchickt der Verf. voraus, weil der ariſtoteliſche Seelenbegriff auf der Unterſcheidung von Materie und Form beruht. Bemerkenswert darin iſt nur, daß er die Unzulänglichkeit der ariſtoteliſchen Beweisgründe für die ſubſtantiale Form in Bezug auf die unorganiſchen Weſen zugibt. Dieſelbe liegt aber auch für jeden unparteiiſchen Beurteiler der modernen Naturwiſſenſchaft ſo offen zu Tage, daß ein Ankämpfen gegen die Reſultate derſelben nur aus Parteirückſichten oder Unkenntnis zu erklären iſt. Daß die Sache im organiſchen Reiche anders liegt, muß die naturaliſtiſche Wiſſenſchaft durch ihr ignoramus et ignorabimus ſelbſt zugeben. Der Schluß von den Seinsgründen der organiſchen Weſen auf die unorganiſchen iſt aber deshalb noch lange nicht berechtigt, ja man kann ſagen iſt ſchon wegen des ſpezifiſchen Unterſchiedes unberechtigt. Aus der Zuſammenſetzung der organiſchen Weſen kann nicht, nachdem die Unterſuchung der anorganiſchen Welt verſagt hat, die Unterſcheidung von Materie und Form auf die anorganiſchen Weſen übertragen werden. Die Frage über die Umwandlung der letzteren durch die Lebenskraft iſt weit ſchwieriger als der Verf. ſich vorſtellt. Denn es iſt heutzutage allgemein zugegeben, daß der früher ſtatuierte Unterſchied zwiſchen anorganiſcher und organiſcher Chemie nicht beſtehe, ſowie daß auch die Lebensprozeſſe durchaus nach den phyſikaliſchen und chemiſchen Geſetzen verlaufen. Daher iſt vor allem die Zuſammenſetzung, nicht die Verwandlung

der chemiſchen Elemente oder der Atome ins Auge zu faſſen. Den Beweis für die Kompoſition der anorganiſchen Körper kann ich deshalb durchaus nicht für überzeugend anſehen.

Die Lehre des Ariſtoteles wird in anſchaulicher Weiſe aus den verſchiedenen Texten entwickelt und erklärt. Die Sache ſelbſt darf hier als bekannt vorausgeſetzt werden. Auch das ſcheint mir nicht ſo neu zu ſein, daß die Seele die ſubſtantiale Form des Leibes und eben darum deſſen *erſte* Wirklichkeit ſei. Dieſe „hochbedeutſame" Idee iſt doch nur deshalb von vielen nicht erfaßt, weil ſie dieſelbe nicht für ausreichend halten. Daß ſie Lehre des Ariſtoteles iſt, wird kaum bezweifelt werden. Aber allerdings kann man bezweifeln, ob man mit Ariſtoteles und dem Verf. an der Aufeinanderfolge: vegetative, ſenſitive und Artſeele für die Embryologie der Tiere feſthalten oder dieſelbe gar auf die Menſchenſeele ausdehnen ſoll. Außer den ſtarren Ariſtotelikern glaubt heute kein Menſch mehr an dieſe phyſiologiſch und pſychologiſch gleich unwahrſcheinliche Theorie. Der Einwand, daß andernfalls die Seele vor dem Organismus vorhanden ſein müßte, wird weit geringer als die unbegreifliche Vernichtung der „Übergangsformen", denn die ausnahmsloſe Thatſache, daß alle Keime bei ungeſtörter Entwicklung ſich zu einem Individuum der präformierten Art ausbilden, iſt ſo ſehr gegen das theoretiſch ausgeheckte Spiel mit unbekannten Formen, daß kein Phyſiolog verſucht ſein wird, auf dieſen Boden überzutreten. Dies gilt aber noch mehr bei der menſchlichen Seele. Der Verf. bekennt ſelbſt, daß er ſich dieſer Konſequenz gern entziehen möchte, weil die Entſtehung der menſchlichen Seele aus nichts für die Übergangsform keinen Raum läßt. Die Analogie der Tierwelt berechtigt aber nicht, auch ein Vergehen aus nichts anzunehmen. Um ſo weniger, als er ſelbſt nicht zu behaupten wagt, daß damit die Bedenken bezüglich der der menſchlichen Seele vorausgehenden Form gehoben ſei. Vielleicht finde

eine Aufnahme der ſenſitiven Form in die menſchliche ſtatt. Die Schwierigkeiten der Annahme einer anfänglichen Infuſion der menſchlichen Seele ſind doch weit geringer. Die Form iſt nicht vor dem Leib, ſondern mit dem im Ei präformierten Leib vorhanden und die Thatſache, daß viele Fötus gerade in ihren Anfangsſtadien zu Grunde gehen, wiegt nicht ſchwerer, als daß viele Kinder im erſten Lebensjahre ſterben oder allgemeiner viele Keime nicht zur Entfaltung kommen. Der Verf. aber hat jedenfalls das Verdienſt, daß er neben einer lichtvollen Darſtellung der ariſtoteliſchen Lehre die von vielen einſeitigen Ariſtotelikern energiſch beſtrittene Unzulänglichkeit der Beweiſe klar erkennen läßt. Für unbefangene Leute bedurfte es freilich dieſes Nachweiſes nicht mehr.

Schanz.

13.

Geſchichte der altchriſtlichen Litteratur bis Euſebius von **A. Harnack.** Zweiter Teil. Die Chronologie. Erſter Band. Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebſt einleitenden Unterſuchungen. Leipzig, Hinrichs 1897. XVI, 732 S. gr. 8. Preis: M. 25.

Bot der erſte Teil dieſes Werkes, über den 1894 S. 503 Bericht erſtattet wurde, ein Inventar der altchriſtlichen Litteratur, ſo erhalten wir in dem zweiten eine Unterſuchung über die Zeit der einzelnen Schriften, zunächſt bis Irenäus, und zwar in der Weiſe, daß zuerſt die in beſtimmten engeren Grenzen ſicher datierbaren Schriften, hernach die übrigen vorgeführt werden. Die Erörterung bildet den Inhalt des 2. Buches (S. 233—716). Das vorausgehende 1. Buch enthält einleitende Unterſuchungen: über die Zeitbeſtimmungen in der Kirchengeſchichte des Euſebius, die litteratur- und lehrgeſchichtlichen Angaben in der Chronik des Euſebius, über das Verhältnis dieſer beiden Werke, die älteſten Bi-

schofslisten der Kirchen von Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem.

Der Inhalt beider Bücher bildet schon geraume Zeit einen Gegenstand der Studien des Verf. In einer Reihe von Schriften und Abhandlungen hat er bereits über die einschlägigen Fragen gehandelt, und dies kam ihm bei der jetzigen Arbeit naturgemäß in hohem Grade zu statten. Überall gewahrt man eine große Beherrschung des Stoffes wie der Litteratur. Im Urteil zeigt sich ein Fortschritt. Manche der früheren Thesen werden aufgegeben und der Überlieferung mehr Rechnung getragen. Es sei nur eines hervorgehoben. Die Ignatiusbriefe und der Polykarpbrief werden jetzt der Zeit Trajans zugewiesen; nur wird der Beisatz gemacht, daß sie vielleicht auch erst 117—125 geschrieben wurden. Die Vorrede giebt über den Standpunkt des Verf. näheren Aufschluß. Es mögen daraus folgende Sätze mitgeteilt werden: „Es hat eine Zeit gegeben — ja das große Publikum befindet sich noch in ihr —, in der man die älteste christliche Litteratur einschließlich des Neuen Testaments als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurteilen zu müssen meinte. Diese Zeit ist vorüber. Für die Wissenschaft war sie eine Episode, in der sie viel gelernt hat und nach der sie vieles vergessen muß. Die Ergebnisse aber der folgenden Untersuchungen gehen in „reaktionärer" Richtung noch über das hinaus, was man etwa als den mittleren Stand der heutigen Kritik bezeichnen könnte. Die älteste Litteratur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, litterarhistorisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig. Im ganzen Neuen Testament giebt es wahrscheinlich nur eine einzige Schrift, die als pseudonym im strengsten Sinne des Wortes zu bezeichnen ist, der 2. Petrusbrief, und wenn man von den Fälschungen der Gnostiker absieht, ist auch die Zahl der pseudonymen kirchlichen Schriften bis Irenäus klein und leicht zu zählen (hauptsächlich sind es Schriften

unter dem Namen des Petrus); in einem Falle (Acta Theclae) beſitzen wir noch ein abſchätziges kirchliches Urteil über das Unternehmen. Auch die Anzahl der im 2. Jahrhundert interpolierten Schriften (wie die Paſtoralbriefe) iſt ſehr gering, und ein Teil der Interpolationen iſt ſo harmlos, wie die Interpolationen in unſeren Geſangbüchern und Katechismen. Die chriſtlich-ſibylliniſchen Fälſchungen gehören wahrſcheinlich ſamt und ſonders erſt dem letzten Drittel des 3. Jahrhunderts an; die jüdiſchen Apokalypſen ſind in gutem Glauben übernommen und in der Regel wenig verändert worden; erſt verhältnismäßig ſpät iſt dieſe bedenkliche Litteraturgattung — ein paar Ausnahmen abgerechnet — in der Kirche ſelbſtändig nachgeahmt worden. Was den Apoſteln, apoſtoliſchen Vätern, wie Klemens, ferner Männern, wie Juſtin, irrtümlich oder fälſchlich beigelegt worden iſt, das iſt größtenteils nicht älter als das 3. Jahrhundert“ (S. VIII).

Der konſervative Zug, der ſich hier äußert, verdient ebenſo Anerkennung wie Beachtung. Indeſſen bleiben für mich noch Punkte genug, in denen ich nicht beiſtimmen kann. Da ich auf dieſelben bei anderer Gelegenheit zu ſprechen kommen werde, gehe ich hier nicht auf ſie ein. Nur eine Bemerkung allgemeiner Art möchte ich noch beifügen. Man kann den Wunſch nicht unterdrücken, die abweichenden Auffaſſungen möchten etwas mehr zur Geltung oder zum Ausdruck gebracht werden. Der Verf. brauchte keineswegs, wie er S. VII bemerkt, ein Repertorium aller über die Zeit und die Verfaſſer der Schriften aufgeſtellten Hypotheſen zu bieten und zu widerlegen. Aber die neueſten Anſichten waren mehr zu berückſichtigen als es geſchah. Eine Reihe von Fragen iſt noch keineswegs zu einer wirklichen Entſcheidung gebracht, und ein Werk, wie das vorliegende, ſollte vor allem über die neueren Auffaſſungen, wenigſtens die bemerkenswerteren, orientieren. Dabei brauchte der Verf. mit ſeiner eigenen Anſicht nicht zurückzuhalten. Aber jene Aufgabe war m. E.

die wichtigere, da man sonst weniger den Stand einer Frage als ein persönliches Urteil erfährt. Funk.

14.

1. Der **Konsekrationsmoment** im heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Von **Joh. Watterich**, o. ö. Prof. d. Geschichte a. D. Dr. phil. et theol. Heidelberg, Winter 1896. VIII, 339 S. 8.
2. **Die abendländische Messe** vom fünften bis achten Jahrhundert von Prälat Dr. **F. Probst**, Domherr an der Kathedralkirche und Prof. a. d. U. Breslau. Münster, Aschendorff 1896. XV, 444 S. gr. 8.

1. Der Verf. dieser Schrift findet, daß der Herr die Konsekration im hl. Abendmahl nicht durch das Aussprechen der Einsetzungsworte, sondern schon vorher und zwar durch eine bezeichnende Geberde, nicht durch Worte vollzog, in dem Moment, den die hl. Schrift mit den Worten *εὐλογεῖν* oder *εὐχαριστεῖν* = Segnen bezeichne (S. 9). Die Kenntnis dieses Sachverhaltes sei aber sofort nach dem Tode der Apostel allmählich verloren gegangen (44). Man habe „den Konsekrationsmoment und die Konsekrationsform aus dem dramatisch zu vollziehenden Abendmahlsbericht in ein vom Abendmahlsbericht nur episch eingeleitetes, nur historisch motiviertes konsekratorisches Gebet um den heiligen Geist" verlegt, in die Epiklese (47), oder auch in die Einsetzungsworte. Und von der Epiklese wird dann gezeigt, daß sie allen Liturgien im Altertum eigentümlich war. Auch die römische habe sie früher gehabt. Papst Gelasius aber habe sie entfernt, um den Widerspruch zu beseitigen, der dadurch eingetreten war, daß man im Abendland die Konsekration in das Aussprechen der Einsetzungsworte legte, während doch andererseits die auf dieselben folgende Epiklese so lautete, daß man die Konsekration in ihr enthalten glauben konnte, oder vielmehr man

habe die Epiklese nicht abgeschafft, weil das um des Volkes und der Griechen willen gefährlich gewesen wäre, man habe sie unschädlich gemacht, indem man sie vor den Abendmahlsbericht verlegt habe, eine Stelle, an der ihr die alte Bedeutung nicht mehr beigemessen werden konnte (151). Auf den Nachweis, daß die alten Liturgien alle die Epiklese hatten, wird ein großes Gewicht gelegt und die spätere Entfernung derselben der römischen Kirche zum schweren Vorwurf gemacht. Bei der Anklage wird aber übersehen, daß die Hauptthese des Verf. selbst ihr den Boden entzieht. Die Epiklese hat ja nach derselben keine größere oder wesentliche Bedeutung, und sie fehlt auch in dem liturgischen Entwurf, welcher der Untersuchung beigegeben ist. Und was den anderen Punkt anlangt, so ist die These nicht so ganz neu, als der Verf. zu meinen scheint. Ich nehme selbst in meiner KG. 2. A. S. 171 für die altrömische Liturgie die Epiklese in Anspruch. Die durchgehende Polemik wäre deshalb besser unterblieben. Das Buch würde dann nicht bloß einen angenehmeren Eindruck machen, sondern es hätte auch noch an wissenschaftlichem Gehalt gewonnen. Manche Sätze und Aufstellungen erwecken wenigstens den Eindruck, daß sie mehr auf polemischem Eifer als auf ruhiger und gründlicher Untersuchung beruhen. Im übrigen wird die Schrift auch so, wie sie geboten wird, ihre Dienste leisten. Sie enthält eine Geschichte der Liturgie in den Grundzügen bis ins Mittelalter hinein, bis zum Sieg der römischen über die anderen Liturgien des Abendlandes, und besonders dankenswert sind die Beilagen, eine Sammlung der einschlägigen Dokumente.

Wie bereits angedeutet, legen sich wie im ganzen so auch im einzelnen verschiedene Zweifel nahe. Indessen will ich nur auf einen Punkt noch eingehen, das zweite Pfaff'sche Irenäusfragment. Dasselbe gilt dem Verf. als echt, und es nimmt in seiner Beweisführung eine nicht unbedeutende Stelle ein. Was er aber S. 247 zum Beweis für die Echt-

heit vorbringt, hat geringes Gewicht. Die Art und Weise, wie er sich mit der Verwertung des Hebräerbriefes im Fragment abfindet, beruht auf Abschwächung des Sachverhaltes, und noch viel weniger wird er den Gründen gerecht, die ich Qu.-Schr. 1894 S. 702 anführte. Er bemerkt, die Epikleſe, bezw. die Worte *ὅπως ἀποφήνῃ κτλ.* im Fragment, sei so sehr in allen alten Liturgien identisch, daß sie ganz gewiß in die Zeit des Irenäus, ja noch höher, in den Anfang des 2. Jahrhunderts reiche. Das ist aber nicht richtig, wie ein Blick in die griechischen Liturgien zeigt. Bei aller Übereinstimmung in der Sache gehen dieselben im Wortlaut ziemlich weit auseinander, und der Wortlaut des Fragments stimmt genau nur zu dem der AK. Zudem handelt es sich nicht bloß um dieses Zusammentreffen. Der Fragmentist **beruft** sich ja auf *δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις*, und wenn nun in den auf uns gekommenen *διατάξεις τῶν ἀποστόλων* nicht bloß die eine Stelle steht, die er zunächst und ausdrücklich aus seiner Vorlage geschöpft haben will, das Wort des Propheten Malachias über das Opfer, sondern noch eine zweite, und diese nur in den AK., nicht auch in der Didache, wie die erste, dann kann über das Verhältnis ein vernünftiger Zweifel nicht mehr bestehen. Diejenigen wenigstens, welche derartige Probleme zu behandeln gelernt haben, werden mit ihrem Urteil im reinen sein. Überdies sind wir nicht einmal auf jene zwei Stellen beschränkt. Ich kann nunmehr noch eine dritte Parallele anführen. Die Worte des Fragments: *εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσεν ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν* stehen AK. VIII, 40. Braucht es noch mehr Beweisgründe? Ich denke: für jeden Sachverständigen genügen die angeführten, um die Frage nach dem Ursprung des Fragmentes für gelöst zu halten. Oder will man etwa annehmen, daß es auch schon vor Irenäus *διατάξεις τῶν ἀποστόλων* gab und daß diese ebenso wie die uns erhaltenen an drei Stellen wörtlich mit dem Fragment

ſich berührten? Es wird nicht ganz an Leuten fehlen, welche dieſen Schluß ziehen werden. Aber die Wiſſenſchaft wird über ſie hinweggehen.

2. Dieſe Schrift reiht ſich an drei frühere liturgiſche Arbeiten an und bringt die Studien des Verfaſſers über den altchriſtlichen Gottesdienſt zum Abſchluß. Die Meſſen, die zur Behandlung kommen, ſind die mailändiſche, iriſche, römiſche, galliſche, ſpaniſche. Die Erörterungen über die beiden letzten Meſſen wurden ſchon früher in Zeitſchriften veröffentlicht. Sie erſcheinen jetzt mit mehrfachen Änderungen wieder. Die Schrift bildet näherhin eine Ergänzung des Buches über die römiſchen Sakramentarien (1892). Dort wurden die Dokumente erörtert, welche die variablen Elemente der Meßfeier enthalten. Hier kommen die ſtehenden Beſtandteile hauptſächlich zur Behandlung oder die Missa quotidiana, aus der dieſelben zu erkennen ſind.

Die Schrift giebt einen neuen Beweis von der umfaſſenden Gelehrſamkeit, die ſich der Verf. auf dem Gebiete der alten Liturgie erworben hat. Es wird ſich nicht leicht jemand finden, der nicht reichliche Belehrung aus ihr ſchöpfen könnte. Noch größeren Gewinn würde man aber dem Verf. verdanken und mit noch größerem Vertrauen ihm folgen, wenn er mehr um hiſtoriſche Kritik und Methode ſich bemüht hätte und wenn er nicht bisweilen Aufſtellungen brächte, die notwendig Befremden hervorrufen müſſen. So bemerkt er mit Bezug auf den Liber pontificalis dreimal (S. 21, 61, 233), Telesphorus habe vor der Mitte des 2. Jahrhunderts für die Weihnachtsmeſſe das Gloria vorgeſchrieben, ohne irgenwie zu berückſichtigen, daß die einſchlägigen Angaben in dem älteren Teil des Papſtbuches alle wertlos, bezw. fraglich ſind und daß im vorliegenden Punkt ein Mißtrauen doppelt gerechtfertigt iſt, da über den ſpäteren Urſprung des Weihnachtsfeſtes kein Zweifel beſtehen kann. Doch ſind derartige Dinge glücklicherweiſe ſelten. Häufig wird auch angedeutet,

daß mehr eine Ansicht als eine sichere These vorgetragen wird, und so wird wenigstens der verständige Leser erkennen, daß für eine Reihe eine volle Lösung noch nicht erbracht ist. Dahin dürfte namentlich der Abschnitt über das irische Stowe-Missale gehören, in dem die Missa quotidiana der römischen Liturgie zur Zeit des Papstes Cölestin gefunden wird, welche der hl. Patricius i. J. 432 nach Irland gebracht habe. Die These unterliegt verschiedenen erheblichen Bedenken; sie muß jedenfalls noch sorgfältig geprüft werden, und ich zweifle, ob sie völlig zu erhärten ist. Da die Erfahrung zeigt, wie leicht man bloße Vermutungen und Ansichten als sichere Ergebnisse der Wissenschaft hinnimmt, so kann ich nicht umhin, auf die fragliche Seite der Arbeit hinzuweisen. Ich wiederhole aber auch, daß die Schrift im übrigen sehr verdienstlich und mit allem Grund der Beachtung zu empfehlen ist. Dem Verf. gebührt um so größerer Dank, als er sie in einem Alter bietet, in dem eine bedeutendere litterarische Thätigkeit bereits zu den Ausnahmen gehört. Funk.

15.

Lehrbuch der **Kirchengeschichte** für Studierende. Von **F. X. Kraus**, o. ö. Prof. d. KG. an der U. Freiburg i. Br. Großh. Bad. Geheimer Hofrath. Vierte verbesserte Auflage. Trier, Lintz 1896. XIV, 856 S. gr. 8.

Die erste Auflage dieses Lehrbuches erschien in drei Abteilungen 1872/75, die zweite 1882, und beide wurden z. Z. in der Qu.Schrift angezeigt. Die zweite Auflage mußte vom Verf. frühzeitig zurückgezogen werden, und an ihre Stelle trat 1887 die dritte. Jetzt liegt die vierte vor. Dieselbe unterscheidet sich nicht viel von der letzten. Nach dem Vorwort suchte der Verf. sie nur „durch Ergänzung der Litteratur auf dem Laufenden zu erhalten, einzelne irrtümliche oder durch spätere Erscheinungen überholte Angaben zu verbessern

und alles das zu entfernen, was für ein auf die Bedürfniſſe der Studierenden berechnetes Lehrbuch als überflüſſig oder als unzweckmäßig erachtet werden konnte". Er glaubte dies um ſo eher thun zu dürfen, als er ſeine Stellung zu zahlreichen Kontroverſen und Tagesfragen ſeiner Zeit eingehend darzulegen die Abſicht habe. Zahlreiche Korrekturen und Nachträge verdankt die neue Auflage P. Odilo Rottmanner.

Das Werk blieb ſich, obwohl ſeit ſeinem erſten Erſcheinen mehr als zwei Jahrzehnte verfloſſen, merkwürdig gleich, ſo wie kaum ein zweites derartiges Buch. Auch die vorliegende Auflage macht keine Ausnahme. Wie die angeführten Worte andeuten, betrifft das Neue, was ſie bietet, zumeiſt die Litteratur, und in der That iſt in dieſer Beziehung manches eingetragen. Aber man vermißt auch noch ziemlich viel, und der Verf., dem ſeine anderweitige ausgebreitete litterariſche Thätigkeit ſichtlich nicht geſtattete, ſeiner Kirchengeſchichte die volle Aufmerkſamkeit zu widmen, ohne die das Buch nicht auf der Höhe der Zeit zu erhalten iſt, hätte gut gethan, noch mehr, als geſchehen iſt, fremde Beihilfe in Anſpruch zu nehmen. Ich weiß wohl, daß man bei der Größe des zu beherrſchenden Stoffes hier nicht zu ſtrenge ſein darf. Aber die Lücken und Fehler gehen doch über eine billige Erwartung hinaus. Es ſei nur einiges aus dem Vielen hervorgehoben. Gleich S. 5 ſtehen die Werke von Bernheim und Wattenbach in einer veralteten Ausgabe, und wenn Wattenbach S. 24 eine Korrektur findet, ſo kommt ſofort Lorenz mit der 2. ſtatt 3. Auflage. S. 66 werden von Allards Geſchichte der Chriſtenverfolgung nur 2 Bände erwähnt, während das Werk jetzt vollſtändig in 5 Bänden vorliegt. S. 144 fehlt die Monographie über Lucifer von Krüger. Die Litteratur über die Apoſtoliſchen Konſtitutionen geht S. 123 nur bis auf Drey. S. 185 vermißt man die Werke von Probſt über die Liturgie in der zweiten Hälfte des Altertums. Die Litteratur über die Entſtehung des Kirchenſtaates endigt

S. 276 mit Martens (1881). Nur die Abhandlung Sickels iſt noch S. 278 erwähnt. Von Paſtors Papſtgeſchichte ſcheint der Verf. nach S. 514 nur den erſten Band zu kennen.

Wenn die Litteratur nicht genügend gekannt wird, iſt noch weniger eine entſprechende Verwertung zu erwarten. Die Synode von Elvira erſcheint S. 99 und 127 einfach unter dem alten Datum. Die χειμάζοντες, die S. 107, allerdings mit einem Fragezeichen, erwähnt werden, ſind dem Altertum gänzlich unbekannt, eine Erfindung der ſpäteren Zeit und ſind als ſolche zu bezeichnen, wenn man ſie nicht etwa ganz weglaſſen will. S. 123 wird ohne Rückſicht auf die neueren Unterſuchungen der alte Satz wiederholt, der Urſprung des Te Deum falle vielleicht in die vornicäniſche Zeit. Nach S. 177 ſoll bei der Einberufung des 5. allgemeinen Konzils Papſt Vigilius mit Juſtinian, des 6. Agatho mit Konſtantin Pogonatus mitgewirkt haben, während nach dem klaren Zeugnis der Geſchichte davon ſchlechterdings keine Rede ſein kann. Nach S. 177 ſoll ferner das Chalcedonenſe den Antrag um Beſtätigung ſeiner Beſchlüſſe (im allgemeinen) durch den Papſt geſtellt haben, während das einſchlägige Schreiben ſo deutlich nur eine Beſtätigung des 28. Kanons will, daß darüber unter verſtändigen Leuten gar nicht weiter zu reden iſt. Der betreffende Abſchnitt iſt überhaupt ſo voll von unrichtigen und ſchiefen Behauptungen, daß man leicht ſieht, der Verf. habe weder eigene Studien über den Gegenſtand angeſtellt noch auch nur die Litteratur über denſelben mit Aufmerkſamkeit verfolgt. Ebenſo verhält es ſich mit dem Abſchnitt über das Oſterfaſten S. 206. Was darüber der Verf. vorbringt, dient mehr zur Verwirrung als zur Belehrung. Der Umfang der Schenkung Pippins v. J. 756 iſt S. 279 unrichtig beſtimmt. S. 310 vermißt man eine Berückſichtigung der Monographie Steindorffs über Heinrich III in den Jahrbüchern des deutſchen Reiches. Die Überſicht der Litteratur S. 720—730 bietet faſt noch die gleichen

Mängel wie früher. Einzelne Aufſätze werden in ihren Autoren regiſtriert; wichtige Schriften bleiben unerwähnt; bei der Moraltheologie fehlen wieder die Namen, auf die ich ſchon in der letzten Anzeige hinwies; nur wird einer als „Linſemann“ bei den Beiträgen zu der Disziplin erwähnt. S. 515 erſcheint der Bistumsname Molfetta wieder unter dem Vornamen von Innocenz VIII. Ich habe auf den Punkt ebenfalls ſchon früher aufmerkſam gemacht. Aber wie es ſcheint, macht der Verf. von den Verbeſſerungen, die ihm zugehen, nicht alsbald Gebrauch, und ſpäter entſinnt er ſich derſelben nicht mehr. Stets beſchäftigt, neue Arbeiten zu liefern, hat er zur Verbeſſerung der alten keine Zeit.

Ich will in der Kritik nicht weiter fahren. Einiges aber mußte erwähnt werden, um das oben ausgeſprochene Urteil zu begründen. Im übrigen hat das Buch, wie nach den früheren Beſprechungen nicht weiter hervorzuheben iſt, auch ſeine entſchiedenen Vorzüge, und ſo wird es, wie der Verf. oder vielmehr ſeine Freunde nach der Vorrede hoffen, „auch heute noch einigen Nutzen ſtiften können“. Man möchte nur wünſchen, es möchte der gleiche Fleiß und die gleiche Sorgfalt wie auf die Ausarbeitung auch auf eine fortlaufende und durchgreifende Verbeſſerung verwendet worden ſein. Dann würde ſeine Brauchbarkeit noch größer ſein. Funk.

16.

Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im XIII. und XIV. Jahrhundert, von Dr. **Joh. Peter Kirſch,** Prof. a. d. Univerſität zu Freiburg i. d. Schweiz. Münſter i. W. 1895. VI, 138 S.

A. u. d. T.: **Kirchengeſchichtliche Studien,** herausgegeben von **Knöpfler, Schrörs, Sdralek.** Münſter i. W. Verlag von Heinrich Schöningh. II. Band, 4. Heft.

Der Verfaſſer der „päpſtlichen Kollektorien in Deutſch-

land im 14. Jahrhundert" bietet uns hier eine neue treffliche Frucht seiner Forschungen auf dem Gebiete des Finanzwesens der Kurie. Die Schrift setzt an dem Zeitpunkt ein, da die Teilung bestimmter Einkünfte zwischen der apostolischen Kammer und dem Kardinalkollegium eine feststehende Thatsache geworden war. Die früheren Einkünfte der Kardinäle und deren Bestrebungen um feste Zuwendung eines Teiles der Einkünfte der römischen Kirche an ihr Kollegium waren nämlich bereits von Gottlob zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden.

Das erste Kapitel behandelt die Einkünfte des Kardinalkollegiums: Servitien, Visitationen, Census, außergewöhnliche Einnahmen; das zweite die Verwaltungsorgane: Kardinalkollegium, Kardinalkämmerer, Prokurator des Kollegiums, Kleriker des Kollegiums; das dritte die Verwaltung der Einkünfte: die Erhebung der Gelder, Verteilung der Einkünfte, Buchführung. Die Beilagen enthalten das einschlägige, hier erstmals publizierte Aktenmaterial aus dem vatikanischen Archiv bezw. der vatikanischen Bibliothek. Ein genaues Namen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch.

Die Finanzen der Kardinäle hängen natürlich mit den päpstlichen aufs engste zusammen. So ist die vorliegende Schrift über die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums in einer so entwicklungsreichen, mächtig bewegten und künftige schlimmere Stürme andeutenden Zeit zugleich ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Finanzen und ein Stück Papst- und Kirchengeschichte überhaupt. Die Einleitung und die Schlußbemerkungen geben hierin verständnisvolle Fingerzeige.

Hugo Koch.

17.

Von der **Gnade Christi.** Text des h. Thomas von Aquin Summa Theologiä p. 2, 1 q. 109—114 mit deutschem

Kommentar. Von **W. Ph. Englert**, Doktor der Theol. und Phil., der ersteren a. o. Professor an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Hochschule. 1. Teil. Das Textstudium des h. Thomas. Die Notwendigkeit der Gnade für die Erkenntnis. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Cöln. Zum Besten des Fabrikarbeiterinnenasyls Mariahilf. Bonn 1896. P. Hansteins Verlag. 323 S.

Die Neu-Thomisten scheinen sich die Humanisten zum Vorbild genommen zu haben. Denn diese pflegten in ihren bombastischen Vorreden und Widmungen das Lob der alten Philosophen und Poeten, besonders des „göttlichen" Plato zu singen, ihre Mäcenaten anzuräuchern und sich und ihre Zeitgenossen glücklich zu preisen, daß es ihnen vom Schicksal vergönnt worden sei, in einer Zeit zu leben, in welcher die alten Musen ihre Schätze über die Menschheit ausgegossen und der Wissenschaft und Humanität eine neue Blüte verliehen haben. Mutatis mutandis macht es die Renaissance der Scholastik nach Stil und Inhalt ebenso. Wenn die Fortschritte derselben in gleichem Verhältnis zu ihrem Lobpreis und Optimismus stehen, so müssen sie bereits das ganze Gebiet der modernen Wissenschaft erobert haben. Ich habe schon bei früheren Gelegenheiten hierauf hingewiesen, weil ich glaube, daß derartige Dithyramben, die man einem von seinem Gegenstand entzückten Anfänger oder einem überschwenglichen Franzosen vielleicht hingehen lassen kann, für die wissenschaftliche Forschung nur hinderlich sein können. Um so mehr mußte ich aber hier daran erinnern, weil dem Leser als Einleitung in die Lehre des Aquinaten von der Gnade eine 162 Seiten lange Einleitung geboten wird, welche fast gerade so gut jeder anderen thomistischen Schrift vorgedruckt sein könnte. Während man in die Geschichte der Gnadenlehre eingeführt und über die Stellung des h. Thomas in der Entwicklung derselben orientiert zu werden hofft, wird man verurteilt, eine allgemeine rhetorische geschriebene Ab-

handlung über die Bedeutung des Thomismus zu lesen! Die Gnadenlehre wird eben noch berührt, aber nicht als solche gewürdigt. Demgemäß kann sich eine wissenschaftliche Kritik von einer Beurteilung dieses Teiles dispensieren, denn auch die hier zur Verwendung und Besprechung kommende Litteratur ist stets nur unter demselben Gesichtswinkel betrachtet worden.

Leider muß ich auch die Kritik des zweiten Teiles mit einer ähnlichen Klage beginnen. Zu dem Kommentar für einen einzigen Artikel, den ersten der 109. Quästio, dessen Text etwa eine Seite einnimmt, sind nicht weniger als 159 Seiten verwendet! Wenn mit Recht am h. Thomas die große Klarheit und Präzision gerühmt wird, so sollte man doch erwarten, daß es keines Wortschwalls von dieser Größe bedurfte, um Studierende in seine Lehre einzuführen. Der Verf. fühlte dieses Mißverhältnis selbst, sucht es aber nicht bloß zu entschuldigen, sondern sogar zu rechtfertigen. „Mit allem diesem — haben wir den Kommentar, so frage ich fast besorgt, manch Einem nicht zu weit ausgesponnen? Oder sind wir hinter dem Pflichtschuldigen zurückgeblieben? Mehr Sorge macht uns diese letztere als jene erste Frage. Denn mit diesem Einen Artikel beginnt und erledigt die Gnadenlehre des englischen Meisters die innerlich brennendste Frage unserer Zeit: die Frage um die Notwendigkeit der Gnade Christi zur Erkenntnis des menschlichen Wahren bis hinauf zur religiösen Wahrheit" (S. 237). Und deshalb gehört die ganze religiöse Erkenntnistheorie in die Gnadenlehre? Der h. Thomas hat dieselbe mit Recht an andern Orten behandelt und die heutige Theologie, speziell die Apologetik, thut gut daran, es ebenso zu machen. Was aber die Art der Ausführung betrifft, so bin ich zwar der Ansicht, daß sie für Studierende, denen der Verf. sein Buch widmet, viel zu allgemein gehalten und zu wenig gegliedert ist, aber für den eingeweihten Leser ist es von Interesse, die vielen mit

Sach- und Litteraturkenntnis nachgewiesenen Beziehungen zwischen den scholastischen Spekulationen und den modernen Gedankengängen zu verfolgen. Er wird auch den Wunsch des Verf. begreifen, daß man doch nie die Lehre von der Gnade, die ja Hilfe bleibt im handelnden Menschen, aus diesen lebenswarmen Verbänden gelöst und in hier unausweichlich einseitige Begriffsreihen rücksichtsloser Abstraktionslust gepreßt haben möchte! (S. 170). Doch wird er nicht zu bemerken vergessen, daß diese rücksichtslose Abstraktionslust eine Eigenschaft der Scholastik ist. Die Spät- und die Neuscholastik haben gerade den Beweis geliefert, daß diese Art der Behandlung in der Gnadenlehre zu endlosen und rücksichtslosen Streitigkeiten führt. Die Trennung der Gnadenlehre von der Moral hat dieses Übel nicht verschuldet. Sie ist für den wissenschaftlichen Ausbau ebenso vorteilhaft, als die Trennung von Dogmatik und Moral überhaupt. Unfruchtbar wird sie erst dann, wenn statt des biblisch-traditionellen Untergrundes eine vorgefaßte Theorie zum Ausgangspunkt und Leitstern genommen wird. Etwas eigentümlich wird der Einfluß der Offenbarungsgnade auf die heutigen hin und her wogenden Geistesbewegungen S. 206 f. dargestellt, aber der Gedanke ist allerdings richtig, daß schon das Vorhandensein des Christentums auch für die Ungläubigen von Bedeutung ist. „So hat es wohl der gute Genius Deutschlands gefügt, daß in manchen unserer Universitäten auch katholisch-theologische Fakultäten, welche die Offenbarungsgnade in voller Unversehrtheit lassen und ohne alle Abschwächung oder Zweideutigkeit verfechten, eingegliedert bleiben" (S. 272).

Wenn wir daher gern die reiche Litteraturkenntnis, den großen Fleiß und die lebendige Darstellung anerkennen, so hätten wir doch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus eine weise Beschränkung und strengere Gliederung gewünscht. Soll für die Gnadenlehre aus dieser Arbeit ein Gewinn abfallen,

ſo muß die Fortſetzung ſich den wiſſenſchaftlichen Normen beſſer anpaſſen. Schanz.

18.

S. Thomae Aquinatis de **satisfactione et indulgentia** doctrina proposita et explicata a Dr. **Carolo Weiss** C. et R. capellano aulico et directore spirituali C. et R. sublimioris presb. educ. instituti ad S. Aug. Vindobonensis. Cum approbatione princ.-episcopali. Graecii. Moser (J. Meyerhoff) 1896. VI, 156 S.

Morinus bemerkt in ſeinem gelehrten Werk über die Buße, wer die Ausführungen des h. Thomas über den Ablaß geleſen habe, brauche die andern nicht mehr zu leſen. Was die wiſſenſchaftliche Seite anbelangt, ſo kann man heute noch dieſem Urteile zuſtimmen. Die Prinzipien und ihre Anwendung ſind die gleichen geblieben. Die kirchlichen Entſcheidungen gehen nicht über die Reſultate des h. Thomas hinaus. Will man alſo einmal zugeben, daß man, wie es mehr und mehr üblich wird, die einzelnen Gegenſtände nach Thomas behandle, ſo wird man die Wahl dieſes Themas als eine glückliche bezeichnen müſſen. Die Ausdehnung auf die Genugthuung ergab ſich von ſelbſt, weil die Lehre vom Ablaß auf dieſer aufgebaut iſt. Der Verf. hat ſchon in einer Schrift über die Lehre des h. Thomas von den ſieben Gaben des h. Geiſtes ſeine Befähigung zu ſolchen Arbeiten bewieſen. Er gibt in überſichtlicher Dispoſition und in klarer Sprache eine erſchöpfende Darſtellung der Lehre des Aquinaten. Da er in der Regel dieſen ſelbſt ſprechen läßt, ſo hat er auch dem mit den Hauptwerken des Heiligen nicht vertrauten Leſer die Möglichkeit geboten, ſich von der Richtigkeit der Interpretation zu überzeugen. Doch iſt zu bezweifeln, daß diejenigen, welche ſich nicht ernſtlich mit Thomas ſelbſt befaſſen wollen, aus ſolchen Einzeldarſtellungen großen Nutzen

ziehen werden. Hierin ſtimme ich den Neu-Thomiſten bei, daß durch eine oberflächliche Bekanntſchaft wenig gewonnen wird. Aus der h. Schrift kann jeder gut disponierte Leſer etwas gewinnen, aber die ſcholaſtiſchen Syſteme wollen ſtudiert ſein, wenn man die Teile recht verſtehen will. Mindeſtens ſollte der Leſer der Einzelabhandlungen Veranlaſſung nehmen, allmählich ins Ganze einzudringen. Zu beſonderen Bemerkungen fand ich keinen Grund. Nur dies hätte ich gewünſcht, daß der Unterſchied in der Lehre von der Contritio zwiſchen dem Kommentar und der Summe wenigſtens angedeutet worden wäre. Auch in der Citationsweiſe erkennt man nicht immer, was zum Supplement des dritten Teiles gehöre. Wenn der Verf. die Übereinſtimmung der ſpäteren Kirchenlehre mit dem h. Thomas nachweiſt, ſo wäre es auch wünſchenswert geweſen, daß er wenigſtens hinſichtlich des Kirchenſchatzes etwas vorgegriffen hätte, da mit der Einführung desſelben in die Dogmatik auch die Unterſcheidung zwiſchen contritio und attritio parallel geht. Schanz.

19.

Beiträge zur israelitiſchen und jüdiſchen Religionsgeſchichte von Lic. Dr. **Ernſt Sellin**, Privatdozent der Theologie in Erlangen. Heft I: Jahwe's Verhältnis zum israelitiſchen Volk und Individuum nach altisraelitiſcher Vorſtellung, Leipzig. A. Deichert'ſche Verlagshandlung (G. Böhme) 1896. S. VII und 240. M. 4.

Bei der Uferloſigkeit des gegenwärtigen Stromes der altteſtamentlichen Kritik wird es für viele erwünſcht ſein, auch einmal eine Stimme zu hören, welche dieſe Kritik in ihre Grenzen zurückzuweiſen ſucht. Denn es iſt nicht nur für den Fernerſtehenden ſchwierig, einen feſten Boden für die Beurteilung zu finden, ſondern auch die Fachleute ſind in Gefahr, in dem Gewirre der verſchiedenartigen und wider-

spruchsvollen Hypothesen den leitenden Faden der geschichtlichen Entwicklung zu verlieren. Der Verf. anerkennt eine ganze Summe feststehender kritischer Resultate der modernen Forschung und stimmt mit der Kuenen-Wellhausen'schen Schule darin überein, daß wir bei dem jetzigen Stande der Litterarkritik nur durch Rückschlüsse Klarheit hinsichtlich dessen gewinnen können, was das Werk des Mose gewesen sei. Aber er gelangt zu ganz andern Resultaten. Indem er sich an die kritischen Voraussetzungen der Schule hält, zeigt er in genauer und überzeugender Untersuchung, daß die beliebte Gegenüberstellung der altisraelitischen und prophetischen Religion falsch ist. Denn einmal ist es unrichtig, daß die altisraelitische Religion den Monotheismus nicht kannte, sondern aus einer heidnischen Naturreligion herauswuchs und Jahwe nur als Gott der Macht und Willkür darstellte, während erst die prophetische Religion den sittlichen mit dem religiösen Faktor verbunden hätte, sodann findet sich vieles in der prophetischen Religion von dem, was der altisraelitischen Religion spezifisch eigen sein soll. Der Unterschied zwischen beiden ist also kein qualitativer, sondern ein quantitativer. Wir haben in der gesamten jüdischen Religion, deren charakteristischer Unterschied von allen heidnischen Religionen ohne eine dem Moses zu teil gewordene Offenbarung geschichtlich unbegreiflich ist, eine fortlaufende Entwicklung, die erst im Christentum, welches die vollkommene Verbindung von Religion und Sittlichkeit ist, zum Stillstand und Abschluß gelangte.

Im ersten Teil wird der Erweis erbracht, daß das alte Israel sein Verhältnis zu Jahwe bereits als durch eine Anfangsthat desselben gesetztes, sittlich bedingtes und auf Zeit lösbares aufgefaßt hat. Wir hätten nur gewünscht, daß der Verf. die jener Anfangsthat vorausgehende Religion und ihr Verhältnis zur altsemitischen Religion etwas genauer bestimmt hätte. Freilich lag dies gerade nicht im Rahmen

der Arbeit, aber in der Polemik gegen Wellhauſen und in der Schlußbetrachtung wäre doch Gelegenheit zu einer kurzen Darlegung gegeben geweſen. Der zweite Teil: Jahwes Verhältnis zu dem israelitiſchen Individuum nach altisraelitiſcher Anſchauung iſt nicht bloß ſehr belehrend für die religionsgeſchichtliche Frage, ſondern hat auch eine Bedeutung für die Erkenntnis der israelitiſchen Religion überhaupt. Es iſt ja neuerdings nahezu ein Axiom geworden, daß Jahwe nur der Gott des Volkes, nicht des einzelnen ſei, nur dem Volke als Ganzem nicht dem einzelnen Individuum ſeinen Schutz und ſeine Fürſorge zuwende. Erſt ſeit der ſpätprophetiſchen Zeit habe ſich dies geändert. Der Verf. zeigt uns, daß auch hier nur ein quantitativer Unterſchied vorliegt. Auch in der altisraelitiſchen Religion iſt Jahwe nicht bloß Richter des einzelnen, ſondern ſteht ihm auch mit ſeiner Gnade bei. Schanz.

20.

Die vortrojaniſche **ägyptiſche Chronologie** im Einklang mit der bibliſchen. Nebſt vier Beilagen: 1) Typhon- und Nuter-Set. 2) Religiöſe Thätigkeit Joſefs in Aegypten. 3) Bericht Manetho's über die Unreinen. 4) Chronologie der Richterzeit. Quellengemäße und bis ins Detail vollſtändige Abhandlungen von **Emmerich Alker**, Prieſter der Diözeſe Olmütz. Verf. der Schriften: „Die Chronologie der Geneſis im Einklang mit der profanen. Manz 1881“ und: „Die Chronologie der Bücher der Könige und Paralipomenon. Schnurpfeil 1889“. Leobſchütz. Schnurpfeil 1896. VIII, 270 S.

Nach den zahlreichen, in ihren Ergebniſſen ſehr von einander abweichenden Verſuchen hervorragender Fachmänner, welche geradezu die Unmöglichkeit einer abſoluten Chronologie für die ägyptiſche Geſchichte behaupten, wird man, ſo lange

nicht neue Quellen entdeckt sind, jedem neuen Versuche mit einem gewissen Mißtrauen begegnen. Der Verf. anerkennt dies im Vorworte selbst, glaubt aber dennoch mit seinem neuen Lösungsversuch vor die Öffentlichkeit treten zu sollen, weil ihm ein neues, von vielen noch nicht gekanntes und von vielen zu wenig erwogenes Hilfsmittel zu Gebote steht, nämlich die bereits in seinen früheren Schriften „hinreichend begründete Hypothese" von der Zählung nach $^{9}/_{10}$ oder $^{3}/_{5}$ Jahren in den Schriften gewisser Chronographen des Altertums. Nachdem er in seiner ersten Schrift gezeigt, daß und wie sich die biblische Chronologie der Urzeit und des hohen Altertums unter Verwertung dieser Hypothese mit den Angaben der profanen Chroniken in Einklang bringen lasse, und nachdem er in der zweiten Schrift die ägyptische Chronologie bis zur trojanischen Epoche (= 1206 v. Chr. = Anfang der 20. ägyptischen Dynastie) quellenmäßig dargestellt hatte, legte er sich die Frage vor, durch welche Jahre der gewöhnlichen Ära die Regierungszeiten der ägyptischen Könige von Menes bis zum Anfang der 20. Dynastie zu begrenzen seien? Und da er bis zur Evidenz erwiesen zu haben glaubt, daß Manetho seine ägyptische Geschichte in einem Cyklus von 3600 J. (= Saros) eingeschlossen hatte, welcher durch die Jahre 3948 und 348 v. Chr. zu begrenzen sei, so fragte er sich, wie sich die ersten 19 ägyptischen Dynastien quellenmäßig in den Zeitraum von 2362 v. Chr. (= 1 Menes) — 1206 unterbringen lassen, und zwar, wenn nötig, unter Verwertung der Hypothese der Zählung nach Dreifünfteljahren?

In 18 §§ wird die Lösung mittelst eines äußerst reichhaltigen chronologischen Materials versucht. Die ungemein fleißigen Ausführungen werden auch denjenigen willkommen sein, welche weder mit der erwähnten Hypothese noch mit den Einzelresultaten ganz einverstanden sein können. Man kann über die Erbauer der großen Pyramiden, welche der Verf. den Hyksos (2047—1943$^{3}/_{5}$) beilegt, über den Auszug

Israels (1545), über die Zeit bis zum Tempelbau (580 J.) und anderes verschiedener Ansicht sein, aber man wird sich gern vom Verfasser belehren lassen, wie unsicher der Boden für die Berechnung ist. S. 266 ff. hat der Verfasser selbst der neueren Datierung des Auszugs unter Mineptah II. (1328—1308) Erwähnung gethan. Die Einzelkritik müßte selbst wieder zu einem Buch anwachsen. Wir begnügen uns daher damit, das gelehrte Buch den Chronologen und Archäologen zu empfehlen. Schanz.

21.

Fontes iuris ecclesiastici novissimi. Decreta et canones sacrosancti oecumenici concilii Vaticani una cum selectis constitutionibus pontificiis aliisque documentis ecclesiasticis. Edidit atque illustravit **Philippus Schneider,** ss. theol. doctor, prof. iur. can. in lyceo regio Ratisb. Ratisbonae Pustet 1895. VI. 136 S. 1.60 M.

Der durch seine Schrift über die bischöflichen Domkapitel und durch seinen geschätzten Abriß über „die Lehre von den Kirchenrechtsquellen" (s. Quartalschr. 1892 S. 686) bekannte Autor bietet als Festgabe zum 900jährigen Jubiläum des hl. Wolfgang den Studierenden und dem Seelsorgeklerus eine kleine Sammlung des neuesten kirchenrechtlichen Materials. Sie enthält die Dekrete und Kanones des Vatikanums, den Syllabus, die Konstitution Apostolicae sedis, die Quinquennalfakultäten, einige Konstitutionen betreffs der Regularen und die Instruktion der Congr. de prop. fide super dispensationibus matrimonialibus vom 9. Mai 1877, je mit erläuternden Noten. Daß eine solche Sammlung der wichtigsten neueren päpstlichen Konstitutionen und Kongregationsentscheidungen ein praktischer Griff ist und mit größtem Dank engegengenommen werden muß, ist jedem klar und so wird das vorliegende Büchlein namentlich auch wegen

des in den Noten zusammengetragenen reichen Materials mit Nutzen gebraucht werden können. Doch möchte Ref. für eine neue Auflage ein Doppeltes empfehlen: einmal könnten die decreta et canones concilii Vaticani und der Syllabus füglich wegbleiben; denn sie gehören doch eigentlich nicht zu den fontes iuris ecclesiastici; auch kann man sie unschwer anderswo finden (z. B. in den neueren Ausgaben des Trid.). Dafür könnte eine Reihe wichtiger neuer Verordnungen z. B. die Ehe, die Regularen, die Liturgie u. a. Punkte betreffend Aufnahme finden, die man ungern in dem Büchlein vermißt. Der Text ist, wie man es von einem Quellenabdruck fordern muß, korrekt. Einige wenige Versehen sind Ref. aufgefallen. S. 2 oben lies: Dei Filius et g. h. R.; S. 5 N. 1, 6 l. de fidei divinae distinctione; S. 6 N. 1 l. 7,86ª und suae propriae utilitatis; S. 11 Z. 1 tenemur für tenemus. S. 52 N. 1 l. acceptatio munerum notabilium; S. 54 N. 1 wäre auch anzuführen gewesen die Entscheidung des S. O. vom 11. Mai 1892. Der Abschnitt über die Censuren könnte jetzt ergänzt werden aus Joder „Index casuum et censurarum in universa Ecclesia iure novissimo vigentium" Archiv 74, 18 ff. S. 68 giebt N. 1 (Const. Universi) keinen vollständigen Satz; S. 79 App. VI, Abs. 2 lies: Quapropter a d cohibendam; S. 80, III l.: impenditur für impertitur. Das Dekret Vigilanti studio sollte ganz abgedruckt sein. S. 122, nr. 4 l. ali*o* est d. viro. Dannecker.

22.

Die **altisraelitische Überlieferung** in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik von Dr. **Fritz Hommel**, o. ö. Prof. der semit. Spr. an d. Univ. zu München. Deutsche Ausgabe Verlag von Hermann Lukaschik, G. Franz'sche Hofbuch-

handlung, München 1897. kl. 8°. XVI. 356 S. Preis: M. 5, 60.

Die Absicht des hervorragenden Semitisten, der die obige Schrift verfaßte, ist eine apologetische. „Meine schönste Belohnung", so schließt der Verf. S. 317 sein Buch, „wird sein, wenn ich den zahlreichen jüngeren Theologen und auch den vielen wissenschaftlich gebildeten Laien, die sich durch Wellhausen nur ungern oder halb mit Widerwillen, aber doch dem vermeintlichen Zwang seiner wissenschaftlichen Beweisführung gehorchend, haben bezaubern und verwirren lassen, das zurückgebe, was sie als bereits unwiederbringlich dahin betrauerten — ihres alten Bibelglaubens verlorenes Paradies." Es bedarf dem Werke eines ebenso gelehrten, wie besonnenen Forschers gegenüber, als welcher Hommel längst bekannt ist, nicht der Bezeugung, daß es seinem Zwecke, die Haltlosigkeit und geschichtswidrige Willkürlichkeit Wellhausen'scher Geschichtskonstruktion darzuthun, auch wirklich entspricht. Möge nun das schöne Buch in die Hand recht vieler Gebildeter gelangen, um aufklärend und belehrend zu wirken!

Die Gesichtspunkte, welche H. zu Gunsten der geschichtlichen Wahrheit des mosaischen Gesetzes geltend macht, sind in Kurzem folgende:

1. Die Eigennamen des Alten Testamentes scheiden sich in 3 Gruppen: Die Eigennamen der patriarchalischen Zeit bis auf Moses und Josua hin tragen unverkennbar arabisches Gepräge und treten in ihrer Bildungsform denjenigen Eigennamen an die Seite, welche die Inschriften der arabisch-babylonischen Hammurabi-Dynastie ungefähr aus dem Jahr 2000 v. Chr. und die südarabischen Inschriften aufweisen. — Die Eigennamen der Zeit von Josua an abwärts sind nach kananäischer Weise gebildet, dies läßt sich auf Grund der in den Tell-Amarna-Briefen enthaltenen zahlreichen kananäischen Eigennamen klar aufzeigen. — Und endlich in den Eigen-

namen der Königszeit verdrängen die mit Jah und Jeho gebildeten alle übrigen, diese letzteren tragen also speziell israelitisch-religiöses Gepräge. Diese Eigennamen spiegeln sonach dasjenige Geschichtsbild wieder, welches die bisherige traditionelle Auffassung aus der Bibel herauszulesen pflegte. Und jede Hypothese, welche die Geschichte Abrahams, des aus dem Herrschergebiete einer arabischen Dynastie eingewanderten Patriarchen, für Sage erklären will, scheitert an dem Zeugnisse der Eigennamen.

2. Für die Geschichtlichkeit der von Abraham erzählenden Abschnitte in der Genesis zeigt insbesondere die merkwürdige Vertrautheit, welche Kap. 14 den politischen Verhältnissen gegenüber offenbart, wie sie ungefähr um das Jahr 2000 v. Chr. nach dem Zeugnisse der babylonischen Keilschrifttexte in Vorderasien bestanden. Die radikale Kritik hatte anfänglich den Inhalt dieses Kap. für pure Sage erklärt, nachdem aber in den Keilschrifttexten die Namen der dort genannten Könige, zumal der des Amraphel (=Hammurabi) aufgetaucht waren, mußte ein gelehrter Jude auf den Plan treten, der in nachexilischer Zeit die babylonischen Archive durchstöbert und dort die Namen der fremden Könige entdeckt hatte, die er nun in Zusammenhang mit Abraham's Lebensgeschichte brachte — merkwürdigerweise ohne irgendwelchen chronologischen Mißgriff, da er doch von Abraham und Melchisedek bei seinen babylonischen Gewährsmännern gewiß nichts hören konnte. Mit erschöpfender Gründlichkeit deckt H. die ganze Oberflächlichkeit dieser Verlegenheitshypothese auf, und kommt schließlich zum Ergebnis, daß Gen. 14 aus einem jerusalemischen Keilschrifttexte geflossen und von da aus in das Hebräische übertragen sein müsse. Insbesondere die Form des Namens Amraphel zeuge für den Durchgang durch Keilschrift. Übrigens trifft hier H. in der Hauptsache mit dem zusammen, was schon Kittel in der Gesch. der Hebräer über dasselbe Kapitel behauptet hatte.

3. Die mosaische Kultgesetzgebung zeigt verwandtschaftliche Züge einerseits gegenüber altarabischen, anderseits gegenüber ägyptischen Sitten. H. weist diese Züge im einzelnen nach und erblickt mit Recht in ihnen eine Bestätigung des biblischen Berichtes über den äußeren Lebensgang Mosis.

Vetter.

23.

Clemens Alexandrinus und das **Neue Testament**. Eine Untersuchung von Lic. theol. **Hermann Kutter**, Pfarrer in Vinelz (Schweiz). IV u. 152 S. Gießen, Ricker 1897. Preis: M. 3. 60.

Die vorliegende Arbeit behandelt im ganzen dieselbe Materie, welche Dausch in seiner „der neutestamentliche Schriftkanon und Clemens von Alexandrien" betitelten, in der Quartalschrift (1895 S. 295 ff.) besprochenen Habilitationsschrift zum Gegenstand der Untersuchung gemacht hat. Der Verfasser hat es auch nicht unterlassen, auf Dauschs Ausführungen Bezug zu nehmen; die Bezugnahme ist mehr als einmal eine polemische. Indes konnte ich mich nach sorgfältiger Prüfung der Darlegungen Kutters nicht überzeugen, daß die von Dausch in seiner Erstlingsarbeit niedergelegten Ergebnisse wesentlich alteriert oder gar umgestoßen würden. Auch K. spricht mit der gleichen Bestimmtheit wie D. den Satz aus: Clemens hat unseren Kanon nicht gekannt; zu seiner Zeit existierte kein neues Testament in unserem Sinne u. der alexandrinische Gelehrte hat sich mit der Zusammenstellung einer abgeschlossenen Sammlung nicht beschäftigt (S. 45). Clemens zeigt an manchen Stellen seiner Werke einen überraschenden Tiefblick in die Wahrheit der Schrift und schaut mit Verehrung in die heil. Blätter, aber er thut es meist mit der Brille des Philosophen (S. 18 f.); er sieht die Schrift insgemein nur darauf an, allgemeine sittliche und

dogmatiſche Sätze aus ihr zu gewinnen (S. 15). Gleichwohl wäre es unrichtig zu behaupten, Clemens ſtelle den neuteſtam. Schriften, die er anführt, die Apokryphen als gleichwertige Größen an die Seite (S. 2). Was ſpeziell die Stellung des Clemens zu den Evangelien anlangt, ſo iſt, will K. zeigen, die von D. vorgetragene Auffaſſung unrichtig. Letzterer hebt allerdings hervor, Clemens kenne die überlieferte Vierzahl der Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes als feſte, abgeſchloſſene Größe, als eigentlichen Kanon, ſo zwar, daß auch das kanonbildende Prinzip nicht fehle; allein auf der andern Seite glaubt D., daß Clemens auch das Ägypterevangelium wohlwollend behandle, ja es eher zu den Evangelien zu rechnen als davon auszuſchließen ſcheine (Dauſch S. 11). Dieſe Auffaſſung betreffs der Anſchauung des Clemens iſt nach K. unrichtig; Clemens anerkennt vielmehr nur die vier Evangelien als maßgebend und ſtellt dieſelben den Apokryphen, auch dem Ägypterevangelium, als kirchliche Schriften gegenüber (S. 56). Nun kann man zugeben, daß die Darſtellung Kutters bei Behandlung dieſes Punktes ſich als korrekter präſentiert als jene von D. An der Stelle Strom. III, 13, 93 kommt auch nach meinem Dafürhalten das eigentliche Glaubensbekenntnis des Clemens zum Ausdruck, wonach er bloß die vier überlieferten Evangelien als maßgebend anerkennt. Dieſes entſchiedene Glaubensbekenntnis verleugnet Clemens Strom. III, 9, 63—66 nicht. Denn hier rechnet er das Ägypterevangelium keineswegs zu den Evangelien; er citiert dasſelbe allerdings, aber auch nur an dieſer einzigen Stelle und läßt momentan dasſelbe an der Richtſchnur der Evangelien teilnehmen mit der Wendung: *ὁ κατὰ τὴν ἀλήθειαν κανὼν εὐαγγελικός*, indes nur, um ſeinen Gegnern mit um ſo größerem Nachdruck entgegentreten zu können (Kutter S. 57). Dieſe Auffaſſung der Anſicht des Clemens über die allein maßgebende Gültigkeit der vier Evangelien iſt ſachgemäß und verdient durch Klarheit und Beſtimmtheit im Ausdruck den

Vorzug vor „den unentschiedenen schwankenden Resultaten“ von Dausch und „der Farblosigkeit seiner Sätze“, wie der Vorwurf Kutters gegen D. lautet (S. 55.). Vielleicht hätte in diesem Falle eine mildere Sprechweise genügt; ich wenigstens vermag eine eigentlich sachliche Differenz zwischen den Auffassungen der beiden Gelehrten endgültig nicht zu entdecken. Denn auch D. schreibt der Stelle Strom. III, 13, 93 für die Beurteilung der Ansicht des Clemens entscheidendes Gewicht zu und interpretiert die zweite Stelle Strom. III, 9,66 keineswegs in dem Sinne, als ob Clemens daselbst den Unterschied zwischen den kirchlichen Evangelien und dem Ägypterevangelium aufhebe (siehe Dausch S. 11). — Lichtvoll und überzeugend erscheint in der Kutter'schen Schrift die Erörterung über die Stellung des alexandrin. Clemens zum Korintherbrief seines römischen Namensvetters, zum Barnabasbrief und zum Hirten des Hermas (S. 61—87): die ungleich höhere Wertschätzung der vier Evangelien und der paulinischen Briefe gegenüber dem Brief des röm. Clemens und dem Barnabasbrief seitens des alexandrin. Clemens ist evident; in der Behandlung des „Hirten“ zeigt sich ein gewisses Schwanken; an sich stellt Clemens ihn nicht höher als irgend ein anderes Buch der kirchlichen Litteratur; soweit er aber in demselben ein visionäres Buch, das Produkt einer prophetischen Größe sieht und von diesem Gesichtspunkt aus dasselbe citiert, stellt er den „Hirten“ dem evangelischen und paulinischen Text gleich; doch hat er ihn im ganzen den Evangelien und den Paulusbriefen nicht völlig gleich geachtet. Das „Neue Testament“ des Clemens, wenn man diese Ausdrucksweise anwenden will, enthielt sonach die drei genannten Schriften nicht, vielmehr die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apokalypse des Johannes, die 14 Briefe Pauli, sodann die katholischen Briefe (S. 143 f.). Gegenüber dem von K. in letzterer Hinsicht angedeuteten Zweifel halten wir ebenso wie D. gegenüber an der Anerkennung sämtlicher ka-

tholiſchen Briefe durch Clemens feſt im Hinblick auf die Notiz bei Euſebius Kg. VI, 14. Das N. T. des Clemens enthielt aber außerdem noch die Didache, die Apokalypſe des Petrus, ſowie das Kerygma Petri; als Verfaſſer der beiden letzteren Schriften ſah Clemens den Apoſtelfürſten Petrus an; damit war die Sache entſchieden; denn Prinzip der Schätzung iſt dem Clemens die apoſtol. Herkunft einer Schrift (S. 89 f. S. 108). Hier findet K. keinen Anhalt zur Polemik gegen die Schrift von Dauſch; wohl aber in dem hochwichtigen Punkt bezüglich der Anſchauung des alex. Clemens über die „Überlieferung“: es laſſe ſich bei Clemens keineswegs ein ausgebildetes Traditionsprinzip nachweiſen, wie Dauſch, „der katholiſche Verfaſſer“ ein ſolches im Sinne des Katholizismus zur Geltung bringen wolle; παράδοσις im eigentlichen Sinne ſei für Clemens nur die in den heil. Schriften ſelber liegende; die kirchliche Tradition ſei ihm kein ſelbſtändiges Prinzip neben den heil. Schriften (S. 101; 148). Daß nun in dieſer Beziehung Kutter, „der prot. Verfaſſer“, ſeinerſeits in der Polemik gegen D. viel zu weit gegangen iſt, liegt auf der Hand und ich kann nur ſchwer der Verſuchung widerſtehen, dies im einzelnen aufzuzeigen, namentlich die Argumentation S. 148 als ganz unzutreffend zu erweiſen, die dahin lautet: Clemens führt die Häretiker, wenn er ſie ganz aus dem Felde ſchlagen will, auf den Kampfplatz der heil. Schriften und ſagt, die Häretiker ſeien durch die Schriften zu widerlegen, als ob dieſe Anſicht des Clemens etwas beweiſen könnte gegen die Anerkennung der Tradition ſeitens des gelehrten Alexandriners! Indes iſt hier nicht der Ort zu ſolcher Widerlegung der Aufſtellung Kutters; andrerſeits dürfte Dauſch ſelbſt ſofort die Feder ergreifen und ſeine m. E. günſtige Poſition gegen die Angriffe Kutters ſiegreich verteidigen. Übrigens verdanke ich der Schrift Kutters neue ſchätzenswerte Anregung und empfehle ſie der Aufmerkſamkeit der Fachgenoſſen. Belſer.

24.

Studien über **Zacharias — Apokryphen** und **Zacharias — Legenden** von **A. Berendts**. Leipzig, Deichert 1895. 108 Seiten. Preis: 2 Mark.

Um die verschiedenen, Zacharias genannten, Persönlichkeiten des Alten und Neuen Testaments hat sich im Lauf der ersten christl. Jahrhunderte ein ganzer Legendenknäuel gebildet; derselbe geht zurück auf eine Auslegung der Stelle Matth. 23, 35; weniger auf die der Parallelstelle Luk. 11, 51, weil hier der Vatername des Zacharias nicht genannt ist. Da und dort in der patristischen und hagiologischen Litteratur finden wir einzelne Aussagen über Zacharias und Johannes, welche auf außerbiblischen Ursprung hinweisen. Wenn Chrysostomus ausspricht, Johannes habe sein ganzes erstes Lebensalter in der Wüste verlebt, so kann ein solcher Ausspruch immerhin auf Luk. 1, 80 zurückgeführt werden. Anders liegt die Sache wohl bei Augustin, der in einem „sermo in natalem Diem Joannis“ von diesem sagt, er habe als Knabe von 7 Jahren in der Wüste zu leben begonnen; diese Aussage dürfte auf eine andere Quelle hinweisen. Ganz denkwürdig erscheint aber die Bemerkung des Verfassers des „opus imperfectum in Matthaeum“, es sei „in secretioribus libris“ ausdrücklich verzeichnet, daß Johannes der Täufer von Christo getauft worden sei; Spuren eines derartigen Buches sind bisan nicht ausfindig gemacht worden. Nun teilt uns B. in deutscher Übersetzung ein apokryphes Stück mit, das in den sog. „Tschetji-Minei“ des Metropoliten Makarius von Moskau (1482—1563) enthalten ist. Dieses altslavische Schriftstück bringt eine ganze Reihe von apokryphen Zügen aus dem Leben des jugendlichen Johannes und seiner Eltern und berichtet namentlich auch von der Taufe des Johannes durch den Herrn. Der Hauptinhalt ist kurz folgender. Als König Herodes das Kind Jesus umbringen wollte, dieses aber von Joseph auf göttliche Weisung nach Ägypten gebracht worden war, wandte sich

Herodes gegen Zacharias, der sein Kind Johannes herausgeben sollte; dieses aber hatte Elisabeth ins Gebirge genommen, wo sie selbst mit ihm von einem sich spaltenden Berge wunderbar aufgenommen und erhalten wurde, während Zacharias den Streichen der Häscher in der Vorhalle des Tempels nahe dem Altar erlag. Hernach ward er von Gott wieder zum Leben erweckt und vom Herrn selbst mit dem jungen Johannes getauft, worauf Zacharias wieder entschlief. Nach dem Tod des Herodes begab sich Elisabeth mit Johannes nach Nazaret, wohin auch die heil. Familie kam und wo sie mit dem Vorläufer und seiner Mutter zusammenlebte. In diesem Schriftstück sieht nun B. die Bearbeitung eines Apokryphons, welches in der der Chronik des Nicephorus angehängten etwa aus dem 5ten Jahrhundert stammenden Stichometrie genannt ist unter der Bezeichnung: *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχ. φ'.* (vgl. Zahn, Gesch. des neut. Kanons II; p. 300). Ich gestehe, daß ich immerhin einige Bedenken habe gegenüber dieser Annahme B.'s, die sich besonders auf die Darlegung S. 9 beziehen. Angesichts des Umstandes aber, daß der wirklich bescheidene Verf. nur Wahrscheinlichkeit für seine Annahme in Anspruch nimmt und hauptsächlich Anstoß zu weiterer Forschung über den bezeichneten Gegenstand geben möchte, will ich zurückhalten. Nur ein Wort möchte ich im Hinblick auf die Notiz S. 19 mir erlauben. Darüber ist man völlig einig, daß an der Stelle Matth. 23, 35; Luk. 11, 51 nicht Zacharias, der Vater des Täufers gemeint ist; indes sollte in positiver Bestimmung auch darüber Harmonie herrschen, daß man zu denken hat an den II Chron. 24, 19 ff. erwähnten Propheten Zacharias, den Sohn des Priesters Jojada. Im ursprünglich hebräischen Matthäusevangelium war wohl der Vatername des Zacharias so angegeben, wie das „filius Jojadae" im Evangelium der Nazarener bezeugt; „Sohn des Barachias" kam erst in die Matthäusstelle durch den griech. Übersetzer.

Belser.

25.

Der **Brief an die Römer** übersetzt und erklärt von Dr. **Adalbert Schulte**, Professor am bischöfl. Klerikalseminar in Pelplin. Nebst einem Anhang: Zur Deutung des Namens „Maria". VIII u. 272 S. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt 1897. Preis: 3 Mark.

Kurz und gut — dieses vorzügliche Lob glaubte ich der neuesten Erklärung des Römerbriefs erteilen zu dürfen; nach genauer Einsichtnahme muß ich mich indes bescheiden, das erste jener beiden Prädikate auf die Arbeit Schultes anzuwenden; das zweite will ich vorerst noch zurückbehalten in der zuversichtlichen Erwartung, daß dasselbe beim Erscheinen des Kommentars in zweiter verbesserter Auflage ausgesprochen werden kann. Kurz also ist die Erklärung gehalten, wie der Verf. im Vorwort verheißen hat. Denn sie füllt mit der Uebersetzung nur einen Raum von 267 Seiten aus. Wenn aber der Autor glaubt, trotz der Kürze nichts Wesentliches unberücksichtigt gelassen zu haben, so wird diese Ansicht kaum einer völlig teilen. In einem Kommentar zum Römerbrief darf, wenn er den Anforderungen genügen soll, welche man vom Standpunkt der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung aus erheben kann, in dem allgemeinen die Einleitungsfragen behandelnden Teil eine gründliche Erörterung über Veranlassung und Zweck des Briefs nicht fehlen. Man kann wohl in Kürze sagen: der Plan, die Reichshauptstadt aufzusuchen, stand beim Apostel schon zur Zeit, da er in Ephesus weilte, fest (Apg. 19, 21); während seines (zweiten) Aufenthalts in Korinth (57/58) beschäftigte ihn der Gedanke an Rom lebhaft; da er indes damals zunächst eine Reise nach Jerusalem behufs Ueberbringung der Kollekte vollführen mußte, schickte er vorerst den christlichen Römern „ein Unbekannter und doch bekannt" (siehe II Kor. 6, 8), diesen Brief zu, um seine Ankunft vorzubereiten und

sich mit der Christengemeinde in der Reichshauptstadt in ein näheres Verhältnis zu setzen (vgl. Schulte S. 16 und S. 17). Allein die Rücksicht auf die mannigfaltigen Auffassungen hinsichtlich der Beweggründe für die Komposition des Römerbriefs macht ein weiteres Eingehen auf diesen Gegenstand notwendig und ich möchte glauben, daß uns der Apostel selbst in Kap. 1 (V. 8—15) und Kap. 15 ein reiches Material bietet, um in dieser Frage zu vollkommener Sicherheit zu gelangen und unberechtigte phantastische Aufstellungen der neueren und neuesten Zeit zurückzuweisen. Weiterhin muß m. E. der allgemeine Teil eine entsprechende Ausführung über die Integrität des Römerbriefs enthalten. Es ist nicht lediglich den Launen und Einfällen der modernen Kritik zuzuschreiben, daß gewisse Bestandteile des recipierten Textes angefochten worden sind, vielmehr bietet die Ueberlieferung des Textes selbst einige für solche Anfechtung wenigstens scheinbar geeignete Anhaltspunkte dar. Die Stellung der Doxologie 16, 25—27 hinter 14, 23 in manchen Handschriften, welcher Umstand hauptsächlich von den Bestreitern der ursprünglichen Zugehörigkeit von Kap. 15 u. 16 ausgenützt worden ist, wird allerdings von Sch. kurz besprochen (S. 266); wenn er aber hiebei die Behauptung aufstellt, daß heutzutage über die Stellung jener Verse am Schluß des ganzen Briefs kein Zweifel mehr bestehe, so weiß der Kenner der exegetischen Litteratur, daß solche Zweifel betreffs der ursprünglichen Stellung der bezeichneten Doxologie gerade in der allerneuesten Zeit wieder unter Vorführung nicht verächtlicher Argumente vorgebracht worden sind; vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament S. 271 f. Die Gegnerschaft der Echtheit von Kap. 15 ist allerdings nunmehr unbedeutend; auch in Betreff von Kap. 16 wird die paulinische Urheberschaft kaum mehr im Ernst bestritten; dagegen wird noch mit einer gewissen Vorliebe die Ansicht vorgetragen, in Kap. 16 liege das Fragment eines Epheserbriefs vor,

welches sich durch Zufall unserem Römerbrief angeheftet habe. Zur Unterstützung dieser Hypothese benützt man nicht am wenigsten die Erwähnung der Priska und des Aquila, sowie des Epänetus 16, 3—5. Eine wenigstens indirekte Bezugnahme auf diese Hypothese wäre gewiß sehr angezeigt gewesen. Die Bemerkung Sch.s S. 261 f. ist durchaus ungenügend, ja geradezu irreführend: I Kor. 16, 19 findet sich ein Gruß von Aquila und Priska, ebenso II Tim. 4, 19. Aus dieser Zusammenstellung wird der Leser schließen daß die Genannten in der Zeit 57—66 fortwährend in Ephesus waren. Es hätte vielmehr gesagt werden sollen: Aquila und Priska lebten in Ephesus von 54—57 (Apg. 18, 17 ff.; I Kor. 16, 19); als dann Paulus im Sommer 57 Ephesus verließ (Apg. 20, 1 ff.), gingen beide auch von Ephesus weg und zwar nach Rom, ihrem früheren Aufenthaltsort, um die von Paulus damals schon (57) in Aussicht genommene Ankunft in der Reichshauptstadt (Apg. 19, 21) vorzubereiten. Daher begreift sich der Gruß des Apostels an sie in dem anfangs 58 zu Korinth geschriebenen Römerbrief. Epänetus aber war ohne Zweifel von Aquila und Priska während der Zeit, da Paulus am Abschluß der zweiten Missionsreise sich von Ephesus nach Jerusalem und Antiochien begeben hatte, fürs Christentum gewonnen worden (Apg. 18, 18) und im Jahr 57 seinen geistlichen Eltern von Ephesus nach Rom gefolgt. So ist der Gruß des Apostels auch an ihn verständlich. Wenn die christlichen Eheleute im Jahre 66 wieder in Ephesus weilen (II Tim. 4, 19), so finden wir dies nicht befremdlich, da zwischen der Abfassung des Römer- und II Timotheusbriefs der Sturm der neronischen Verfolgung eintrat, welcher jene chr. Eheleute wiederum nach Ephesus führte. — Was die Spezialexegese anlangt, so mußte ich mir eine lange Reihe von Verstößen und Mängeln notieren. Die Uebersetzung ist an vielen Stellen ungenau oder unrichtig, die Erklärung unzureichend oder fehlerhaft. Gleich in Kap. 1 und 2

seien einige Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten in der Uebersetzung hervorgehoben.

1, 1 ἀφωρισμένος ausgewählt statt ausgesondert; beide Verben decken sich keineswegs ihrer Bedeutung nach. 1, 2: welches er vorher verkündigt hatte st. verheißen hat; Gott hat durch die Propheten die Sendung der Botschaft (des Evangeliums) verheißen, welche Verheißung in heiligen Schriften niedergelegt war. 1, 10: indem ich flehe, daß ich doch einmal das Glück haben möge, nach dem griech. Text und der Vulg. unrichtig st. ob ich endlich einmal. 1, 26: deswegen übergab sie Gott den Leiden der Schande st. den Leidenschaften der Schande = schändlichen Leidenschaften; diese Uebersetzung und Erklärung ist notwendig wegen des gleich folgenden Begründungssatzes; ἀτιμίας aber ist genau so Gen. qual. wie εὐωδίας Phil. 4, 18. Ferner 2, 8: denen die streitsüchtig sind, τοῖς ἐξ ἐριθείας, völlig verfehlt, freilich ein alter Irrtum, st. die selbstsüchtig sind; vgl. Phil. 1, 17 u. 2, 3; Gal. 5, 20. Weiterhin 2, 17: wenn du dich mit Gott rühmst st. in Gott rühmst. Diese Proben mögen genügen. Die Erklärung ist häufig ungenügend, schief oder ganz unrichtig. So z. B. 1, 1 zu κλητὸς ἀπόστολος. Das Adjektiv κλητός, wird S. 18 dargelegt, scheine auf den ersten Blick überflüssig zu sein; denn was zum Apostolat in der ersten christlichen Zeit erforderlich gewesen (Kenntnis der Lehre und Auferstehung des Heilandes auf Grund eigener Anschauung und Berufung zum Amte durch Christus) habe bei Paulus zugetroffen; κλητός solle aber hervorheben, daß bei Paulus beides in außerordentlicher, wunderbarer Weise geschehen sei. Dies ist durchaus nicht zutreffend; vielmehr stellt sich Paulus durch κλητὸς ἀπόστολος auf gleiche Linie mit den Altaposteln, mit welchen er sich sofort in V. 5 ausdrücklich zusammenfaßt; er konstatiert sonach, daß er wie jene unmittelbar von Jesus Christus zum Apostolate berufen worden sei. Ueber das Wie der Berufung spricht er sich gar nicht aus. Die Er-

läuterung zu dem hochbedeutsamen Vers 28 des 3. Kap. erscheint wirklich mager (S. 66). Gerade in unseren Tagen haben kathol. Gelehrte (Schanz und Bartmann) die Ansicht vertreten und begründet, daß im Jakobusbrief (2, 24) eine direkte Bezugnahme auf jenen Vers vorliege; ist es nicht der Mühe wert, davon wenigstens Notiz zu nehmen? Als Erläuterung zu 15, 25 f. werden die Worte des Chrysostomus beigesetzt, der Apostel scheine hier die Ursache seiner Verhinderung, nach Rom zu kommen, anzugeben; er habe aber dabei etwas anderes im Sinne, nämlich die Römer zum Almosengeben zu ermuntern (S. 258). Bei aller Verehrung für die Interpretationen des heil. Kirchenvaters dürfen wir wohl nicht auf eigene Forschung verzichten, und da werden wir zu dem sicheren Ergebnis gelangen, daß 15, 14 eine Wendung im Briefe vorliegt; speziell 15, 22 knüpft der Apostel wieder an 1, 8 ff. an und giebt die Erklärung ab, daß er bei aller Bereitwilligkeit, schon jetzt seinen Weg nach Rom zu nehmen, unmöglich dem Zuge seines Herzens folgen könne, vielmehr vorerst nach Jerusalem reisen müsse. Eine Beleuchtung ganz einziger Art fällt von diesem Abschnitt (15, 22 ff.) auf die kurzen Andeutungen in Kap. 1. Es sei noch ein anderer Mangel erwähnt. Ich bin weit entfernt zu verlangen, daß bei der Erklärung eines paulinischen Briefs je die betreffenden Parallelen aus den übrigen Briefen in Vollständigkeit beigezogen werden; aber wie man Röm. 7, 19; 8, 14—17, besonders 8, 15 interpretieren mag, ohne auf Gal. 5, 13—18; 4, 1—3, bezw. 4, 6 Bezug zu nehmen, finde ich unbegreiflich. Der Herr Verf. möge meine freimütige Sprache verstehen; die Absicht ist eine gute. Belser.

26.

Die deutsche Rechtseinheit und das zukünftige bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich. Von **Ludwig Bendix**. Mainz. Verlag von Franz Kirchheim. 1896. 8. 226 S. 2 M.

Fünfundzwanzig Jahre nach seinem Entstehen erhielt das deutsche Reich ein Civilgesetzbuch. Über die beiden Entwürfe dazu entstand eine gewaltige Litteratur. Es fehlte aber eine ausgiebige Kritik des ersten Entwurfes von seiten der katholischen Wissenschaft. Um diesem Mißstand wenigstens bezüglich des zweiten Entwurfes in etwas abzuhelfen veröffentlichte der juridisch tüchtig geschulte Verfasser eine Reihe von Artikeln im Katholik 1896, die nun, nachdem unterdessen das Bürgerliche Gesetzbuch am 18. Juli 1896 die kaiserliche Genehmigung erhalten hat, in Buchform erschienen sind und bleibenden Wert haben.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile, einen historischen und einen kritischen. Im ersten, S. 6—84, schildert Verf. übersichtlich die Bestrebungen um die deutsche Rechtseinheit seit der Zeit der Karolinger. Aber weder der außerordentlich starke Einfluß des fränkischen Rechts auf die andern deutschen Stammesrechte, den Sohm so trefflich erwiesen hat, noch die Rezeption des römischen Rechts seit dem 15. Jhdt. brachte solche. Vielmehr entwickelten sich seit dem Ende des Mittelalters die Landesrechte immer stärker, so daß Deutschland anfangs dieses Jahrhunderts in vier große Rechtsgebiete, das des österreichischen, preußischen, französischen und des gemeinen Rechts zerfiel. Auch der Wiener Kongreß 1815, der Deutsche Bund und das Jahr 1848 gaben Deutschland mit Ausnahme einzelner Gesetze kein einheitliches Recht. Es führten also auch die diesbezüglichen Bestrebungen von seiten einzelner Gelehrter wie Thibaut zu keinem Resultat und das um so weniger, als wieder andere, wie Savigny in seinem berühmten Buch „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“ ihrer Zeit diesen Beruf absprechen. Die Darstellung der Kontroverse Thibaut-Savigny giebt dem Verfasser, S. 40, Gelegenheit seine eigene Anschauung über das Naturrecht darzulegen. Derselbe plädiert mit Meyer, Hertling, Weiß und guten Gründen

für ein solches, wogegen freilich andere wie Linsenmann, Scherer und Freisen sich ablehnend verhalten. Auch noch an andern Stellen kommt die Kapitalfrage zur Sprache, so S. 75, 88, 102 ff. Einläßlich wird dann von S. 56 ab die Entstehung des heutigen bürgerlichen Gesetzbuches geschildert mit wohlverdienten, hier und an anderen Orten (S. 160) angebrachten Komplimenten gegen die früheren ersten katholischen Parlamentarier, wie Windthorst, Mallinckrodt und die beiden Reichensperger. Daß die Katholiken in den seit der Mitte dieses Jahrhunderts in den Parlamenten zu lösenden kirchenpolitischen Fragen größere kirchenrechtliche und demgemäß Sachkenntnisse als die Protestanten hatten, sagt auch Friedberg in seiner Rektoratsrede vom 31. Oktober 1896 „über das kanonische und das Kirchenrecht", S. 29 f.

Im zweiten und kritischen Teil wird dann unter aller Anerkennung der Wissenschaft, die das Civilgesetzbuch geschaffen, eine einläßliche Kritik an demselben im allgemeinen und im besondern an dem darin enthaltenen Personen-, Familien-, und Eherecht geübt. Der Grundfehler sei der doktrinäre Rechtspositivismus. Der Staat als oberster Gesetzgeber kenne kein anderes Recht außer dem seinigen, kein göttliches, kein natürliches, kein individuelles und kein kirchliches. Die Detailkritik wendet sich dann namentlich gegen die Bestimmungen des Entwurfes über die juristischen Personen und die Rechte der Körperschaften (§§ 21, 58, C.G.B. §§ 21, 61), wonach die religiösen Vereine mit den politischen und sozialen auf die gleiche Stufe gestellt werden. Scharf werden weiterhin beleuchtet unter dem Lichte des Hauptsatzes, daß die Ehe ein Sakrament und daß demgemäß die diesbezügliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit der Kirche zustehe, die Paragraphen über die Form der Eheschließung, die Ehehindernisse, die Wirkungen der Ehe im allgemeinen, die Stellung der Frau, das eheliche Güterrecht und endlich über die Ehescheidung. Wesentlich Neues dürfte zwar im allgemeinen nicht gesagt

sein. Aber ebenso neu als wahr ist es, wenn Verf. es unverhohlen ausspricht, daß das Reichseherecht nichts anderes ist als protestantisches Eherecht, welches der katholischen Minorität aufgezwungen wurde, S. 188 ff. „Auf die Dauer muß auch das beste katholische Volk unter dem Einfluß einer solchen Staatsgesetzgebung mehr und mehr zur Entfremdung von der Kirche gelangen; denn die Distinguierung zwischen dem, was staatlich vorgeschrieben, von der Kirche geboten, von ihr an der staatlichen Eheordnung zugelassen oder verboten ist, ist dem Volke überhaupt und sicher auf die Dauer unmöglich" S. 200. Ganz am Platz ist, da nun einmal heute alles unter den sozialen Gesichtspunkt gestellt wird, die weitere Bemerkung, S. 207, daß ein solch unchristliches Familienrecht, auch unsozial sei.

Am Schlusse konnte Verf. noch Notiz nehmen von den bekannten Transaktionen des Zentrums mit den liberalen Parteien, wonach es sich gegen gewisse Zugeständnisse bezüglich der juristischen Personen und der Ehe, so namentlich gegen Einstellung des bekannten Kaiserparagraphen (CGB. § 1588) zur Annahme des Entwurfes verstand. Er meint, daß in unserer Zeit der Prinzipienlosigkeit diese Milderungen teuer erkauft seien durch die Zustimmung zu einem Gesetz, dessen Prinzip man durchaus verwerfen muß und daß man sollte lieber das ganze bürgerliche Gesetz scheitern lassen. Allein wenn die Dinge dann so standen, daß dasselbe auch ohne das Zentrum angenommen worden wäre? Das Bessere kann der Feind des Guten sein. Nach alledem ist es klar, wie sich dem Verf. die zwei im Eingang seines Buches aufgeworfenen Fragen, ob das CGB. in Wahrheit ein Einigungsmittel für das deutsche Volk sein werde und ob es geeignet sein werde, das Wohl des Volkes zu fördern, beantworten. Die sehr restringierte Bejahung der zweiten Frage beeinträchtigt auch die der ersten. Sägmüller.

27.

1) **Handbuch der Paſtoraltheologie.** Bearbeitet von P. **Ignaz Schüch.** Neu herausgegeben von Dr. **Virgil Grimmich,** Benediktiner von Kremsmünſter, Profeſſor an der theolog. Hauslehranſtalt in St. Florian. Zehnte, verbeſſerte und vermehrte Auflage. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Innsbruck, Druck und Verlag von Fel. Rauch, 1896, XXVIII und 1032 S. Preis M. 10, 80.

2) **Handbuch der katholiſchen Liturgik.** Von Dr. **Valentin Thalhofer.** Zweite Auflage. Erſten Bandes erſte Abteilung. Bearbeitet von Dr. **Adalbert Ebner,** Domvikar und Dozent am biſchöflichen Lyceum in Eichſtätt. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbiſchofs von Freiburg. Freiburg im Breisgau. Herder'ſche Verlagshandlung 1894. XIV, 326 S. Preis M. 4, geb. M. 6.

1) Der am 9. Jan. 1893 verewigte Verfaſſer hat ſein Handbuch der Paſtoraltheologie erſtmals 1865/6 als Manuſkript drucken laſſen und nur für lokale Bedürfniſſe berechnet. 1870 in zweiter Auflage erſchienen und der Öffentlichkeit übergeben hat dies Werk ſeitdem das Kreuzfeuer der Kritik achtmal durchgemacht, und jedesmal die von wohlwollenden Rezenſenten namhaft gemachten Mängel beſeitigt und den Namen ſeines Autors weit über die Grenzen ſeiner Heimatdiözeſe Linz und des öſterreichiſchen Kaiſerſtaates hinausgetragen. Wenn es auch einen gewiſſen Mangel an guter Form zeigt, ſo hat es ſich doch als vorzügliches Nachſchlagebuch bewährt und unter den umfaſſenden Handbüchern als wohlfeilſtes beſtens empfohlen. Nun liegt es von dem jetzigen Herausgeber neubearbeitet in zehnter, abermals verbeſſerter und vermehrter Auflage vor, zugleich geſchmückt mit dem Bildniſſe des verſtorbenen Verfaſſers und mit einem warmen Nachruf in Geſtalt einer kurzen Lebensſkizze verſehen. Sachgemäß ſchickt der Herausgeber die Katechetik der Homiletik voran. Außerdem iſt die neue Auflage durch Vermeh-

rung der neu erschienenen Litteratur und Verwertung der neuerdings erlassenen kirchlichen Entscheidungen erweitert. Das allerneueste Dekret über die Celebration in einer fremden Kirche findet sich im Nachtrag. Eine besonders einläßliche und sorgfältige Darstellung findet die Verwaltung des Bußsakramentes (S. 706—827) sowie die seelsorgerliche Leitung der Pfarrkinder nach ihren inneren Zuständen und äußeren Verhältnissen (S. 949—1006). Der überaus reiche Inhalt ist in möglichst gedrängter, aber leicht verständlicher Form zusammengefaßt, das Urteil stets ruhig und besonnen, die einschlägige Litteratur gewissenhaft benützt. S. 82/3 werden die Kommentare von Möhler und Knecht, S. 308 das Compendium liturgiae sacrae von Ärtnys (Tornaci 1895) vermißt, die Autorschaft des „Micrologus" S. 306 ist nach Thalhofer-Ebner S. 80 zu korrigieren, ebenso die Einteilung der Homilie in eine niedere und höhere, s. Kepplers Abhandlung in „der kathol. Seelsorger" 1892, 155 ff. Auch wäre ein Kapitel über „die Erziehung und Bildung des Klerus" notwendig und eine eingehendere geschichtliche Darstellung der Katechese (s. Wetzer und Welte's Kirchenlex. 2. A. s. v. Religionsunterricht) sehr erwünscht. Ein gutes, einläßliches Sachregister macht das reichhaltige, empfehlenswerte Werk zu einem sehr brauchbaren Hand- und Nachschlagebuch.

2. Thalhofers Handbuch der kath. Liturgik hat bei dem erstmaligen Erscheinen die allgemeine Anerkennung der Kritik gefunden; in dieser Zeitschrift (1885, 153 ff.) z. B. wurde es „unbedenklich als Leistung ersten Ranges" bezeichnet. Wegen des frühen Todes des Verfassers (17. Sept. 1891) wurde die zweite und dritte Abteilung des zweiten Bandes 1893 durch A. Schmid ediert. Die zweite Auflage des rasch vergriffenen Werkes zu besorgen hat nun der auf liturgischem Gebiete rühmlich bekannte Dr. Ebner unternommen. Bis jetzt liegt die erstmals 1883 erschienene erste Abteilung des ersten Bandes in neuer Bearbeitung vor.

Sie enthält außer einer sehr umfassenden Einleitung (S. 1—175) das erste Hauptstück der allgemeinen Liturgik, das als „Theorie der Liturgik" bezeichnet wird. Der Bearbeiter war bestrebt, die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Verfassers pietätvoll zu wahren, aber auch „die einer ersten Auflage stets anhaftenden Unebenheiten zu glätten" und speziell das Werk nach seiner historisch-litterarischen Seite durch Verwertung der neuesten Forschungen zu vervollkommnen. Diese letztere Aufgabe hat E. glücklich gelöst. Der bis jetzt vorliegende Teil seiner Arbeit weist gegenüber der ersten Auflage eine Vermehrung von 31 Seiten auf, von denen nicht weniger als 28 auf die Quellen, die Litteratur und Litteraturgeschichte der Liturgik der alten, mittleren, neuen und neuesten Zeit fallen. In der Bearbeitung der reichen, fast unübersehbaren Litteratur liegt auch das Hauptverdienst der Ebner'schen Ausgabe. Etwas wesentliches dürfte kaum vermißt werden. Erwähnung hätten die bei Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift (1885, S. 157) namhaft gemachten Werke von Johannes a Lapide und Dursch verdient. Die Datierung der Sakramentarien S. 36 ist durchaus nicht so sicher, wie der Verf. meint (vgl. Theol. Qu. 1893 S. 217 u. 683 ff.), und diejenige des Pseudo-Areopagiten S. 68 unrichtig (vgl. Th.Q. 1895, 353 ff. und Philologus LIV (N.F. VIII) 438—454). S. 42 ist die Deutung der Bezeichnung „Plenarien" richtig zu stellen; man nannte so diejenigen Lektionarien, welche das Epistolar und das Evangeliar zugleich umfaßten. S. 153 wird Schanz's Sakramentenlehre vermißt, um so mehr als sie gerade die exegetisch-historische Entwicklung in ganz besonderer Weise berücksichtigt. Mit dem Wunsche, Dr. Ebner möge uns bald mit den weiteren Teilen des Werkes beschenken, empfehlen wir den Fachmännern und Seelsorgsgeistlichen das ausgezeichnete Werk auf das angelegentlichste.

A. Koch.

III.

Analekten.

Ein schätzenswertes Hilfsmittel zum Studium der hl. Schriften bietet F. Buhl's Lehrbuch der **Geographie des Alten Palästina** (Freiburg und Leipzig, Mohr, 1896, 8°. X 300 S.). Das Buch beginnt mit einer kurzen Geschichte der Palästinaforschung. Dann folgt die geographische Beschreibung des heutigen Palästina nach seinen geologischen und klimatischen Verhältnissen, seiner Flora und Fauna. Den zweiten und Hauptteil des Werkes bildet die „historische Geographie Palästina's". Hier sucht der Autor sämtliche in der hl. Schrift vorkommenden geographischen Bezeichnungen zu identifizieren. Als Einteilungsgesichtspunkte dienen: 1. die Umgrenzung, 2. die politische Verteilung des Landes, 3. die naturbestimmten Landschaften, Berge, Thäler u. s. w., 4. Verkehrswege, 5. Städte, Dörfer, Burgen u. s. w.

Vetter.

In die schöne und geheimnisvolle Gebetswelt führt uns ein die Abhandlung eines unbekannten französ. Benediktiners über **das Gebet nach der hl. Schrift und der monastischen Tradition** (Verlag von Fr. Kirchheim in Mainz). Die Sprache, welche den Geist des großen Liturgikers Guéranger atmet, erhebt sich besonders in den letzten der 20 Kapitel oft zu hohem Schwung und kleidet tiefe Gedanken duftig ein. Die deutsche Uebersetzung liest sich gut. Der Inhalt stellt an die Leser (zunächst Benediktinerinnen) ziemlich hohe Anforderungen für das Verständnis. Wir können hier auf einzelne exegetische, patrologische und moraltheologische Fehler nicht eingehen. Gegenüber den uns manchmal

ungeläufigen und frappierenden Gedanken und französischen Ueberschwenglichkeiten befriedigen uns im großen und ganzen nüchtern praktische deutsche Werke der Asketik doch immer wieder mehr. Hafner.

Platos ‚Gesetze', die als Kodifizierung der platonischen oder vielmehr griechischen Ethik, sowie wegen ihres Zusammenhangs mit manchen Vätern auch für den Theologen von Interesse sind, bieten eine Reihe ganz besonderer Probleme. Dieselben sind neuerdings von **Max Krieg** („**Die Ueberarbeitung der Platonischen ‚Gesetze' durch Philipp von Opus**" Freiburg Herder 1896) wieder aufgenommen und auf dem von J. Bruns gelegten Boden zu dem Ergebnis weiter geführt worden, daß Zusätze, die Philipp von Opus, der schon durch das Altertum bezeugte Redaktor, aus eigenen Mitteln gemacht hat, verhältnismäßig selten sind. Vollen Beifall verdient die treffende Zurückweisung der radikalen Kritik von E. Prätorius. Was jedoch die Grundlage der ganzen Studie, nämlich die Hypothese von Bruns, anlangt, so will es mir scheinen, daß ihr gegenüber größere Vorsicht zu raten gewesen wäre. Die Bruns'sche These bedarf einer gründlichen Nachprüfung mit Rücksicht auf die neuesten eindringenden Untersuchungen von C. Ritter, deren kritische Spitze sich zum guten Teil gegen Bruns wendet (vgl. C. Ritter, „Platos Gesetze, Darstellung des Inhalts" und „Platos Gesetze, Kommentar zum griechischen Text", je Leipzig Teubner 1896). B. Krieg.

Die Mechitharisten-Kongregation zu Wien ersucht uns um Aufnahme folgender Notiz: Soeben erschienen:

P. J. Catergian: **Die Liturgien bei den Armeniern.** Fünfzehn Texte und Untersuchungen (in armenischer Sprache), herausgegeben und erweitert von P. J. Dashian. Wien 1897. Druck und Verlag der Mechitharisten-Kongregation. 4°, XXI und 747 Seiten, 8 Illustr. Preis M. 28 = fl. 16.

Enthält u. a.: die Liturgie des hl. Basilius (S. 120

bis 159) in deren älteſter Form, überſetzt ſchon im V. Jahrhundert, von dem Hiſtoriker Fauſtus benützt ꝛc. Vier Liturgien vom V. Jahrhundert, unter den Namen von „Sahak Katholikos“ (S. 222—242), „Gregorius Theologus“ (S. 244 —255), „Cyrillus von Alexandrien“ (S. 256—267) und „Athanaſius von Alexandrien“ (die älteſte Form der ſogenannten „Liturgie der Armenier“, S. 272—302). Es ſind gänzlich neue Texte, deren griech. Originaltexte verloren gegangen ſind. Urſprünglich der Kirche von Kappadokien angehörend, ſind dieſe vier Texte zuſammen ins Armeniſche überſetzt worden, und zwar vom Katholikos Johannes Mondakuni (Ende des V. Jahrhunderts). Andere Liturgien, Überſetzungen vom X. bis XIII. Jahrhundert (vom Herausgeber), und zwar die byzantiniſchen Liturgien: von Baſilius (ſpätere Form, überſetzt im IX. Jahrhundert, S. 180—216), von „Joh. Chryſoſtomus“ (S. 353—384), die Liturgia Praesanctificatorum (S. 414—429). Aus dem Syriſchen überſetzt: Anaphora Ignatii Theophori (S. 385—411), die Liturgie von Jacobus (S. 435 bis 450). Aus dem Lateiniſchen: die römiſche Liturgie, überſetzt im XI. Jahrhundert, wahrſcheinlich von Nerſes Lambronatſi (S. 455—466), das Miſſale der armen. Dominikaner, in 3 Rezenſionen (S. 476—496). Ausführlich dargeſtellt wird die Entwicklung der „Liturgie der Armenier“ (vom Herausgeber, S. 501—721), u. zw.: die Liturgie nach Cod. Vat. (S. 503—507), dieſelbe bei Johannes von Arges (S. 513—518), die armen. Liturgie im XI. Jahrhundert bei Nerſes von Lambron, ausführlicher Text (S. 519—556), die armen. Liturgie nach Cod. Lyon aus dem Jahre 1315 (S. 562—566), nach Cod. B von Kilikien, geſchrieben lange vor 1474 (S. 569—573), nach Codd. D und F (S. 574—582), ſchließlich die jetzige Form der Liturgie der Armenier, ausführlicher Text, verglichen mit 50 Exemplaren (S. 617—721).

Zur Erlernung des Biblisch-Aramäischen bildet ein sehr empfehlenswertes Hilfsmittel die in die Porta linguarum orientalium aufgenommene **„Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache"** von D. Karl Marti (Berlin, Reuther und Reichard, 1896, Preis: M. 3,60). Das Buch enthält Grammatik (Schrift- und Lautlehre, Formenlehre, Syntaktische Bemerkungen), Uebersicht über die Litteratur und Paradigmata. Die Chrestomathie (nebst Glossar) umfaßt die aramäischen Stücke des Alten Testaments. Vetter.

Dem Verzeichnis der Vorlesungen der bischöfl. philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn für das Wintersemester 1896/97 ist eine Abhandlung von Professor Dr. Kleffner beigegeben unter dem Titel: **Porphyrius**, der Neuplatoniker und Christenfeind; ein Beitrag zur Geschichte der litterarischen Bekämpfung des Christentums in alter Zeit. Dieselbe beginnt zur Orientierung passend mit einem einleitenden Kapitel über den Neuplatonismus und seine Bestrebungen überhaupt. Die zwei weiteren Abschnitte behandeln das Leben und die litterarische Thätigkeit des Porphyrius sowie seine Polemik gegen das Christentum. Die Schrift verdient ebensowohl wegen des Umfanges als der Gründlichkeit der Untersuchung Beachtung.

Den Pontifikat von **Honorius IV** unterzog an der Hand der von Prou 1888 herausgegebenen Register des Papstes auf Anregung von Prof. Sdralek in Münster B. Pawlicki einer monographischen Behandlung. Da, wie die Prüfung des Quellenmaterials zeigte, die päpstlichen Register in den wertvollsten Stücken schon durch Raynald ausgeschöpft worden waren, ergab sich nichts wesentlich Neues. Aber immerhin war es angezeigt, aus der jetzt vollständig im Druck vorliegenden Korrespondenz ein Gesamtbild der Thätigkeit des Papstes zu entwerfen. Die Aufgabe ist in der Schrift (Papst Honorius IV. Eine Monographie von B. P., Münster,

Schöningh 1896. VIII, 127 S. 8) in ansprechender Weise gelöst.

Das **Freiburger Diözesan-Archiv** hat seit unserem letzten Bericht, 1892 S. 350, einen Zuwachs von drei Bänden erfahren. Ein Teil der Arbeiten hat wiederum für weitere Kreise Bedeutung, weshalb auf sie kurz hingewiesen werden soll. Der unermüdlich thätige Leiter des Unternehmens, Prof. Dr. König, veröffentlicht XXIII, 61—120 Beiträge zur Geschichte der Universität Freiburg, die von Lorichius verfaßten Articuli officii Rectoris v. J. 1580 und ein Verzeichnis der Rektoren und Prorektoren 1460—1893; XXIV, 1—128 die Statuten der theologischen Fakultät v. J. 1632. Burger und Zell geben XXIV, 129—182, XXV, 71 bis 150 Konstanzer Registra subsidii charitativi vom Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts heraus, ein Seitenstück zu dem in Bd. I veröffentlichten Liber decimationis v. J. 1275, und gleich diesem eine, nur zwei Jahrhunderte jüngere Statistik der Diözese. P. Ringholz handelt XXIII, 1—40 über die Beziehungen des markgräflichen Hauses Baden zu dem Kloster Einsiedeln. Stadtpfarrer Dr. A. Frhr. von Rüpplin veröffentlicht XXV, 1—70 das Tagebuch des Salemischen Konventualen Karl Wachter während dessen Anwesenheit in Ostrach 1796/99. Wachter gehörte später der katholischen Universität in Ellwangen an, und zwar während des ganzen Bestandes derselben 1812—17. Das Datum 1817 für seine Anstellung S. 3 ist unrichtig, und ebenso unrichtig die Bemerkung, daß er dieser Stelle schon am 27. Okt. 1819 enthoben wurde, da die Universität Ellwangen schon im Herbst 1817 als katholisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen einverleibt wurde. Die Angaben wurden offenbar dem Personal-Katalog des Bistums Rottenburg von Neher 1878 S. 36 entnommen. Vgl. meine Schrift: Die kath. Landesuniversität in Ellwangen und ihre Verlegung nach Tübingen 1889.

Im J. 1896 S. 528 zeigte ich die Schrift von Finke an: die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Lamprecht antwortete auf die Arbeit in der deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1896/97 S. 267—275. Die Verteidigung machte aber seine Sache nicht besser. Auf das Detail der gegen ihn vorgebrachten Ausstellungen geht er fast gar nicht ein. Nur ein einziger Punkt wird näher erörtert. Der Auseinandersetzung in Betreff des übrigen entzieht er sich mit der Behauptung: da Finkes Buch ganz homogen gearbeitet sei, so genüge jener Punkt, indem die hier erhaltenen Ergebnisse für das Ganze zutreffen. Eine Rechtfertigung gelingt ihm indessen selbst in jenem Punkte nicht, und nicht weniger ist diese Behauptung unbegründet. Seine Erwiderung ist eine persönliche und konfessionelle Verdächtigung, nicht eine sachliche Widerlegung. Finke trat ihm ebenso mit Grund als mit Geschick entgegen. Die Duplik führt den Titel: Genetische und klerikale Geschichtsauffassung (Münster, Regensburg 1897; 38 S.). Und Finke steht mit seinem Urteil nicht allein. Auch Protestanten äußerten sich ähnlich. Es sei nur auf die Besprechung des 5. Bandes der deutschen Geschichte Lamprechts durch M. Lang in der Historischen Zeitschrift Bd. 77 S. 385—447 verwiesen. Vgl. auch die Erörterung der Geschichtsauffassung Lamprechts durch Schnürer im Hist. Jahrbuch 1897 S. 88—118.

Eine neue **Lutherbiographie** wurde veranlaßt durch die Schrift Nielsens in Kopenhagen: Römisch-katholische Angriffe auf die Person Luthers beleuchtet. Verfasser ist J. A. Kleis, bischöflicher Sekretär und Hilfspriester an der St. Olafskirche in Christiania. Die Schrift erschien 1895 in Christiania in norwegischer Sprache und 1896 in deutscher Übersetzung bei Kirchheim in Mainz unter dem Titel: Luthers „heiliges" Leben und „heiliger" Tod (VIII, 248 S.). Die Ausschreitungen, die sich Nielsen bei seiner Abwehr er-

laubte, forderten eine Widerlegung, und ihnen gegenüber hat die Schrift, soweit man nach den aus der Gegenschrift gegebenen Mitteilungen urteilen kann, eine Berechtigung. Man hat derselben in einigen Kreisen die höchsten Lobsprüche erteilt. Ich finde diese Schätzung nicht begründet. Der Vers. ist zu sehr Polemiker, um ein richtiges historisches Bild zu zeichnen, und wenn die Kampfesstellung, in der er sich befand, die Einseitigkeit erklärt, so erfordert es andererseits die Gerechtigkeit, den Sachverhalt hervorzuheben. In der Frage nach der Todesart kommt er zu demselben Ergebnis, wie neuerdings P. Majunke. Dabei hatte er sich mit einer Abhandlung von Paulus im Hist. Jahrbuch 1894 auseinanderzusetzen. Paulus entgegnete sofort in dem ebenfalls bei Kirchheim 1896 erschienenen Schriftchen: Luthers Lebensende und der Eislebener Apotheker Johann Landau (25 S.). Da über die Frage, wie im Vorwort bemerkt wird, bei den Fachhistorikern kaum noch ein Zweifel besteht, so trug er anfangs Bedenken, sie von neuem zu erörtern. Man wird allem nach noch öfter auf sie zurückkommen müssen. Es giebt stets Leute, welche in der Wissenschaft mitsprechen wollen, ohne die erforderlichen Studien gemacht zu haben, und die Zahl dieser Unberufenen ist mit dem Zeitungswesen in der letzten Zeit erheblich gewachsen. Funk.

E. Morgenstern Breslau.

Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche

Dr. August Hahn

Dr. G. Ludwig Hahn.

Dr. Adolph Harnack

Zu haben in allen Buchhandlungen

Christenthum und Gegenwart.

Mgr. Emil Bougaud.

Theologische

Quartalschrift.

Neunundsiebzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Inhalt

Abhandlungen

Rezensionen

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Aegyptio,

die Commentarii Arnobii iunioris in psalmos und die Annotationes Arnobii ad quaedam evangeliorum loca.

Von P. Beda Grundl O. S. B. in Augsburg.

Fr. Feuardent fand auf einer Badereiſe nach Spaa 1593 in der Bibliothek des Kloſters St. Jakob in Lüttich eine Handſchrift des Conflictus Arnobii und veröffentlichte ihn nach einer Kopie derſelben 1595 als Anhang zu ſeiner Ausgabe des Irenäus. Das Original ſcheint ſpäter nicht mehr eingeſehen worden zu ſein und iſt verſchollen; bis jetzt wiederholten alle Ausgaben bis Migne P.L. LIII, 237/38 ff. Feuardents Abdruck. Die von Placidus Braun im 2. Bd. ſeiner Notitia historico-litteraria de codd. mscr. in bibliotheca . . . Monasterii ad Ss. Udalricum et Afram Augustae extantibus (Aug. Vind. 1792) p. 4 s. gegebene Nachricht von einer Augsburger Hdſchr. saec.

IX v. X, sowie die l. c. p. 127—141 mitgeteilten Varianten haben keine Beachtung gefunden. Das nimmt freilich bei der Inkorrektheit des Druckes und bei der Schwierigkeit, die Abweichungen je an ihren Ort zu bringen, da sie ohne jedes Seiten- oder Kapitelcitat einander gegenübergestellt sind, durchaus nicht wunder. Gleichwohl hätte die Betrachtung derselben sofort ergeben, daß die Druckausgabe des Feuardent durchweg ungenügend ist, mag nun die Fehlerhaftigkeit derselben in der ihm überlassenen ungenauen Abschrift oder in dem Streben liegen, Ungewöhnliches durch Gewöhnliches zu ersetzen. So ist beispielsweise gleich l. I. c. 2 (M. l. c. p. 241) der Satz: »populum autem, quem de gladio eius (Pharaonis) in manu forti et brachio excelso eripuit, per famulum suum Moysem fecit, quod ipse sit Deus et non sit alius praeter ipsum« unübersetzbar, gewinnt aber sofort Klarheit, wenn scire vor fecit nach Anleitung des cod. Augustanus eingeschaltet wird. — Besonders belehrend ist l. I. c. 15 (M. p. 265) das Citat aus Cant. 2, 14, wo nach Feuardents Angabe der cod. Leod. hat: continui te muto, was er auf Veranlassung des Jesuiten Fronto in continuatae muro änderte. Hier ist sofort klar, daß der Abschreiber des cod. Leod. falsch las und abteilte (cf. cod. August.). — Auch l. I. c. 16 M. p. 267, wo Feuardent in der Fußnote eine Lücke des Leod. annimmt, ist bloß an einen Lesefehler seines Kopisten zu denken: »qui potuerit plurimorum in te haereticorum prius acumina vincere (Feu. om. ‚vincere';) et (Feu. add. ‚per') miram . . . ianuam aperire.« Sehr auffallend ist endlich l. II c. 20 (M. p. 300) »nec ulterius remansit in . . . .« wo Feuardent eine unleserliche Stelle des Leod. angibt,

da doch aus der folgenden Erklärung wie bei Berücksichtigung der von ihm unterdrückten Übersetzung des Osterbriefes des Cyrillus von Alexandria (hom. pasch. 17; Migne P. gr. t. 77 p. 767) sich das Unlesbare lesbar gemacht hätte: »in peste« — es handelt sich um die Erklärung von ps. 15, 10. — Unter den Beispielen von Änderungen eines ungeläufigen zu Gunsten eines bekannteren Textes sei einstweilen angemerkt c. 2: »qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine«. Hier ist statt et M. v., wie Cod. Aug. hat (was Braun übersehen) und höchst wahrscheinlich Leod. las, wiederholt der modernen Form des Apostolikums zuliebe, wie ersichtlich ist, geändert worden. So scheint auch das Citat aus ps. 67, 17 in c. 16 p. 267 dem Vulgatatext angepaßt zu sein. Längere Anführungen aus der Bibel z. B. c. 18 (p. 269) sind willkürlich durch etc. abgekürzt, so daß mitunter gerade die eigentlich beweiskräftigen Stellen fehlen. Einer solchen für uns unbegreiflichen engherzigen Genügsamkeit fiel auch l. II c. 16 M 294 die Übersetzung des vorhin genannten Osterbriefes zum Opfer, wofür man dann auf die Ausgabe der Werke Cyrills und den I. u. II. Bd. der Akten des Konzils von Ephesus verwiesen wird. Denn nach der gleichgiltigen Art, mit der in der Fußnote die Sache abgethan wird als überflüssig, weil anderwärts zu finden, nach dem gewohnten etc., das wie bei Bibelcitaten im Text gesetzt ist, nach der Angabe des Titels und der Einleitung in der Note ist es mir nicht zweifelhaft, daß der Cod. Leod. die Übersetzung enthielt. Reifferscheid (die römischen Bibliotheken, S. B. d. phil. hist. Klasse der kais. Akad. der W.W. Bd. 53 Jhrg. 66 S. 311 Note 6) ist allerdings anderer Ansicht. Übrigens — und das ist die Hauptsache — urteilt auch

er ungünstig zwar nicht über Feuardents Ausgabe, aber wohl in irrtümlich vorausgesetzter Akribie Feuardents über den verschollenen Lütticher Kodex (l. c. S. 314). Nach einer sorgfältig angestellten Vergleichung, deren Einzelnheiten mit Ausnahme besonders markanter Fälle hier aufzuführen nicht zweckmäßig ist, scheint der Textbestand des cod. Leod. (L) uns so ziemlich denn doch erhalten durch den von Braun bereits notierten cod. Augustanus (A), jetzt in der Dombibliothek zu Augsburg, und den von Reifferscheid (l. c.) genannten cod. saec. IX der Bibliothek Barberini in Rom (B). Die Augsburger Handschrift (in 8°), 102 Pgt.Bl., wovon das letzte zur Hälfte abgeschnitten, seit Abt Reginbald [1012—1033], vorher Mönch zu Tegernsee, nachmals Bischof von Speier, laut dessen Eintrag im Kloster St. Ulrich, hat mit L eine Anzahl gemeinsamer Züge. Beide Hdschr. führen den Titel: incipit conflictus Arnobii catholici cum Serapione (cf. Feuardents Angabe in der Vorrede); die Abweichungen sind entweder auf Umstellungen oder Lesefehler, kurz auf die Ungenauigkeit der für Feuardent hergestellten Kopie und des von ihm besorgten Abdruckes zurückzuführen; sehr frappante Verderbnisse wie dialexeos (l. I c. 4 p. 245), cataclyzomatis (l. 1 c. 9 p. 252) haben beide gemeinsam; in peste (cf. oben) ist auch in A schwer lesbar. In beiden Hdschr. finden wir die Teilung in zwei Bücher, entsprechend den zwei Tagen der Disputation; bei Feuardents Sorglosigkeit ist kaum darauf Gewicht zu legen, daß er den Sondertitel des 2. Buches (nach A: incipit liber II. altercationis Arnobii et Serapionis) unterdrückt hat. Beide Hdschr. schließen endlich mit dem Briefe des Papstes Damasus an B. Paulinus von Antiochia: . . sine

dubio credamus. Von diesen beiden Handschriften unterscheidet sich der Cod. Barberini (B) vor allem durch die sorgfältig den Inhalt registrierenden Titelangaben, die von einer gleichzeitigen andern Hand eingetragen sind, wie durch die Einteilung in vier Bücher, indem der Osterbrief Cyrills mit Erklärung als eigenes drittes und der Rest des conflictus als viertes Buch gezählt ist. Gleichwohl ist diese Verschiedenheit nicht als wesentlich zu bezeichnen. Denn auch A hat vor und hinter dem Osterbrief offenbar für ein finit oder explicit und incipit Zwischenräume gelassen, die möglicherweise auch bei L waren und unausgefüllt blieben. Nach den wenigen Proben aber, die Reifferscheid l. c. von der römischen Hdschr. gegeben, stimmt der Text bis auf Siglen und Abkürzungen mit dem Text von A gegen die Druckausgabe, nur daß A mit L den Schluß vollständiger bewahrt hat. Vorderhand darf also geschlossen werden, daß cod. A auch mit cod. B in naher Verwandtschaft steht. Was aber die erweiterten Inhaltsangaben in cod. B betrifft, so erledigt sich die Frage nach deren Ursprünglichkeit später von selbst, sobald der Zweck des conflictus dargelegt ist. — Mit diesen drei aller Wahrscheinlichkeit nach eng zusammengehörenden Handschriften ist indes das urkundliche Material für eine neue Textesrezension nicht erschöpft. Beachtung verdienen in hohem Grade auch die beiden jüngeren cod. Vaticani saec. XI., aus denen Angelo Mai im Spicilegium Romanum V 101 ss. die Übersetzung des Osterbriefes veröffentlicht hat. Ich habe mir daraus eine Menge von A abweichender Lesarten notiert, wornach sich ergibt, daß der Text der codd. Vat. bedeutend besser und lückenloser ist als in A.

Zu den genannten Hdschr. käme noch der von Constant im Kloster Korbie gesehene und nach Bäumers Notiz im Katholik 1887 Bd. 58 S. 399 in der nach Zeitungsnotizen aus jüngster Zeit veräußerten Bibliothek des Lord Ashburnham befindliche Kodex. Damit ist das urkundliche Material erschöpft, über das wir bis zum Augenblicke sichere oder vermutungsweise Kunde haben.

In der Zeit also, aus der die bekannten Hdschr. stammen, im 9. und in den nächstfolgenden Jahrhunderten, hat unser Dialog ziemliche Verbreitung gefunden, wohl weil er als eine Art universeller Ketzerhammer, als ein Kompendium der gesamten Glaubenslehre galt. Nach cod. B sind nicht weniger als sechs Häretiker in der monomachia Arnobii bekämpft: Nestorius, Arius, Photinus, Sabellius, Apollinaris, Eutyches — und dazu ist noch Pelagius mit seinem Gefolge übersehen. Auch Feuardent schreibt ihm eine ähnliche Vielseitigkeit des Inhalts zu, indem er so ziemlich die ganze Dogmatik darin behandelt findet: Trinitätslehre, Christologie, Gnadenlehre; und wenn Suitbert Bäumer unsern Dialog dem Faustus vindiziert, so war er von einem ähnlichen Vorurteil geleitet und nahm zu wenig Rücksicht darauf, daß sich denn doch im Conflictus ein einheitliches Thema, ein Hauptziel des Gespräches von vornherein kundgibt, auf das sich die scheinbar ferner liegenden Erörterungen beziehen, so daß sie teils als notwendige Voraussetzungen, teils als Folgerungen zu betrachten sind. Denn sonst hätte Bäumer unmöglich den Dialog mit dem von Sidonius Apollinaris (ep. 9, 9 P. l. 58, 622 ff.) als opus bipartitum sub dialogi schemate, sub causarum themate quadripartitum geschilderten Werke des Faustus von Reii identifizieren können.

Es ergibt sich ja sofort auf den ersten Blick, daß die Übersetzung des Osterbriefes von Cyrillus von Alexandrien, die cod. B als eignes Buch aufführt, nicht in den Rahmen des Faustus-Werkes sich einfügt. — Der Conflictus ist indes auch dem Schicksal, unterschätzt zu werden, nicht entgangen und sonderbar genug war an dieser Verkennung die Überschätzung von Seite der karolingischen Gelehrten schuld, die ihn als Werk des Apologeten Arnobius ansahen (cf. die aus Alkuin angeführte Stelle in der Migne-Ausgabe.) Dieser Irrtum veranlaßte zur Zeit des Wiederaufblühens der patristischen Studien die Meinung, der Verfasser habe unter dem berühmten Namen des großen Schriftstellers adversus nationes seine Arbeit zu decken gesucht. Nun lag es allerdings nahe, als Urheber des Conflictus einen Litteraten zu vermuten, zu dessen Eigenart es gehörte, die eignen Erzeugnisse unter dem Schutze einer fremden Flagge auszusenden — und ein solcher bot sich dar in dem Bischof Vigilius von Tapsus. Diese Ansicht ist dann weiterhin verhängnisvoll geworden für die Beurteilung der Authenticität der Weihnachtspredigt des hl. Augustin, die dem Werke einverleibt ist. Von vornherein ist auch gegen diese Annahme geltend zu machen, daß sie nicht auf einer tieferen Einsicht in den Dialog selber beruht, sondern lediglich auf einer Voraussetzung, für deren Berechtigung der Verfasser der Schrift nicht verantwortlich ist. Auch die ältere Ansicht, daß der Vf. derselbe ist, wie derjenige, der um 460 den gallischen Bischöfen Leontius und Rustikus seinen Psalmenkommentar zueignete, beruht auf oberflächlicher Einsichtnahme. Überdies ist sie mit Recht von den Neueren aufgegeben. So scheint vorläufig über den Verfasser der Schrift mit hin-

reichender Sicherheit ein negatives Resultat festgestellt zu sein; eine erneute, methodische Prüfung ihres Inhaltes, ihrer Anlage und ihres Zweckes aber dürfte, über das bisherige hinausgehend, positive Kenntnisse vermitteln.

Es sind Ägyptier in eine Stadt, jedenfalls des Abendlandes, gekommen und haben durch die Behauptung, daß „unser Glaube" bezüglich der Menschwerdung des Herrn in die Irre gehe, Aufregung verursacht; endlich ist ein Religionsgespräch zustande gekommen, bei dem als Schiedsrichter der Aegypter Ammonius und der Katholik Decius Konstantinus fungieren, als Interlokutor für die Ägypter Serapion und für den „apostolischen Stuhl" Arnobius auftreten. So ist also schon im 1. c. durch den Gegensatz zwischen „unserm" Glauben und dem der Ägyptier, ferner zwischen dem apostolischen Stuhl und dem synedrium Aegyptiorum hinreichend klargestellt, daß als Ort des Gespräches Rom, daß Arnobius selbst als Römer gelten will. Serapion eröffnet die Disputation, indem er als Ziel des Gespräches den Nachweis hinstellt, daß die Römer der Häresie der Homuncionates verfallen sind durch die Annahme von zwei Naturen oder Substanzen in Christo, und verlangt zuerst Auskunft über seines Gegners Persönlichkeit und Glauben. Diese wird ihm gegeben; Arnobius bekennt sich als servus Christi (d. i. wohl als Mönch nach dem damaligen Sprachgebrauch) und tam Catholicae fidei quam veritatis assertor und legt sein Symbolum dar, das in seinen Wendungen an das apostolische zur Zeit des Papstes Leo I. erinnert. »Deum omnipotentem, omnium creatorem, unum credo et filium eius . . . qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine«. Hierauf hat sich Arnobius gegen den

Vorwurf des Sabellianismus zu verteidigen wie gegen den des Tritheismus. Er thut es, indem er auf Analogien am menschlichen Körper (zwei Augen, Ohren Nasenlöcher und doch eine Sinneswahrnehmung) wie an der menschlichen Seele (memoria ingenium, intellectus — zusammen sapientia) hinweist, womit sein Gegner auf das Urteil der Schiedsrichter hin sich zufrieden geben muß. Es handelt sich für diesen zunächst darum, bezüglich des heiligen Geistes die Auffassung des römischen Mönches kennen zu lernen. Auch hier wird wieder ein sinnlicher Vorgang zur Erklärung verwendet: Das Machtgebot eines Königs zerfällt in Wort und Hauch; der sermo ist geboren, der Hauch geht hervor. Wiederum erklärt sich Serapion befriedigt und will jetzt wissen, wie Vater, Sohn und Geist gleich ewig sein können, wobei er sich corporea exempla verbittet. Deshalb kommt Arnobius auf das vorige Bild von Wort und Laut und Hauch zurück. Auch dessen Aussage, daß auf die Erzeugung des Sohnes vom Vater die menschlichen Kategorien von Freiheit und Notwendigkeit nicht anwendbar sind, findet den Beifall der Richter. Dem Ägyptier aber bleibt das Bedenken, wie die drei Personen nicht als drei Götter gelten können. Arnobius fügt jetzt den bisherigen Analogien zwei weitere hinzu: drei gleich kostbare Perlen in einem Diadem durch Kunst vereinigt — die drei Personen durch die Einheit der Natur verbunden: ferner die moralische Einheit dreier Herrscher in einem Reiche. Wieder kommt Serapion zurück auf subordinatianistische Anschauungen, die er jetzt durch Bibelstellen begründet, worauf Arnobius die einzelnen im orthodoxen Sinne erklärt, ebenso eine Reihe typischer und allegorischer Bezeichnungen, die für den Sohn

Gottes in der hl. Schrift verwendet sind. Damit gewinnt er einen Übergang zum Dogma von der Menschwerdung. Das erste Buch und damit der erste Tag der Unterredung schließt mit einer feierlichen Darlegung des Glaubens der römischen Kirche bezüglich der Inkarnation (Nostrae autem, id est apostolicae sedis B. Petri confessio haec est). Den Ausgangspunkt der Disputation des zweiten Tages bildet die Stelle Joh. 14, 28, die Arnobius mit Berufung auf Phil. 2, 6 f. und Joh. 10, 30 von der menschlichen Natur Christi deutet. Das giebt dem Gegner Anlaß von zwei Söhnen Gottes zu sprechen. Wieder beruft sich Arnobius auf Beispiele: das Feuer sei an sich nicht sinnlich wahrnehmbar, und werde es erst durch Verbindung mit einem Stoffe, eine These, die Serapion erst auf das Machtwort der Schiedsrichter hin zugibt. So ist er gezwungen weiterhin einzuräumen, daß die beiden Substanzen Feuer und Brennstoff eine Einheit bilden. Es folgen nun Erörterungen über θεοτόκος und χριστοτόκος; beides treffe zu bei Maria, doch sei sie nicht Mutter zweier Söhne, sondern nur eines Sohnes, des Sohnes Gottes. Wiederum wird im folgenden von Arnobius zu erweisen gesucht das Vorhandensein der beiden Naturen und die Einheit der Person in Christus mit Berufung auf den Artikel des Symbolums: »Christum Jesum filium eius unicum Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine.« In Christo findet kein Übergang, keine Umwandlung der menschlichen Natur in die göttliche statt; die Lehre des Nestorius, die aus seinen Werken erhoben wird, und gelegentlich auch die des Photinus wird bei aller Betonung der Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi aufs bestimmteste abgelehnt. Endlich treffen sich beide

Gegner in dem übereinstimmenden Zugeständnis, daß über diesen Punkt die Lehre des hl. Cyrillus von Alexandria Ausdruck der orthodoxen Anschauung sei, an der die lateinische Kirche immer festgehalten habe, wie Papst Cölestin, ferner Damasus, Ambrosius und Hilarius. Die Lehre des hl. Cyrillus aber ergibt sich aus dessen Osterbrief über die Lehre des hl. Athanasius, aus der die hiehergehörigen Belege mitgeteilt werden. Um dem Vorwurf der Verstümmelung des Dokumentes auszuweichen, wird hierauf das ganze Schriftstück verlesen und im einzelnen erklärt. Auch ist Serapion zwar für seine Person überzeugt, daß die römische Kirche nicht abweiche von der Orthodoxie der großen Bischöfe Alexandrias; er wünscht nur, daß seine Mitbürger und Landsleute gleichfalls das Mißverständnis aufgeben, und bittet deshalb in ihrem Interesse um Verlesung des ganzen Briefes, was die Schiedsrichter mit eindringlicher Motivierung gewähren. Diese ist so wichtig und belangreich für die Beurteilung des ganzen Dialoges, daß sie hier wenigstens ihrem wesentlichen Inhalt nach mitzuteilen ist. Im Wahne, daß die römische Kirche den einen Sohn Gottes entzweiteile, töten sich gegenseitig bejammernswert die Orientalen: ecce causa nulla est et interfectio facta est populorum; vadit furor caecus in universo populo Christiano per episcopos, per presbyteros, per diaconos, per archimandritas, per omnes paene monachorum innumerabilium turbas. Sic tota Aegyptus, sic tota est Palaestina turbata, ut effusio sanguinis humani terram ipsam inebriaverit, et causa sola rumoris est, nullius prorsus erroris. nam cum omnibus Aegyptiis et Syris praedicatio Cyrilli placeat, quae tanta dementia est, quae in suos fratres

ita desaevit, ut puniat, cum eiusdem fidei sit tota fraternitas populorum? (nach A; cf. l. II. c. 19 M. 298 B. C.) Wieder werden Beispiele verlangt; Arnobius giebt das von der Quellader, der Quelle und dem Flusse, das freilich nur in höchst gezwungener Weise sich auf die These anwenden läßt, daß der Sohn Gottes auch im Zustand der Erniedrigung verblieben, aber nebenbei zur Beteuerung der Orthodoxie dem Sabellius und Macedonius gegenüber Gelegenheit geben muß. Dann wird das christologische Dogma nochmals rekapituliert und mit einem kurzen Überblick über Christi Wirken und Ausblick auf das Gericht über Lebendige und Tote diese Erörterung beschlossen. An die letzte Äußerung reihen sich durch Vermittlung einer Erklärung des Ausdrucks „Lebendige" (Gläubige) und „Tote" (Ungläubige) die Probleme der Willensfreiheit im Urzustande der vernünftigen Geschöpfe und der Vollendung im Jenseits, erst kurz besprochen und dann auf Bitten des Serapion weitläufiger erläutert, namentlich bezüglich der Notwendigkeit der Gnade und bezüglich ihres Wirkens ohne Beeinträchtigung der Willensfreiheit, wobei Serapion, wie früher die Auktorität des Cyrillus, so jetzt die des hl. Augustinus als maßgebend hinstellt. Indes hat es doch augenblicklich für den Ägypter mehr Bedeutung, Augustinus, des anerkannten Lehrers, Meinung in Betreff der zwei Naturen in Christo kennen zu lernen, weshalb eine Weihnachtspredigt des Heiligen (seit den Maurinern unter den zweifelhaften; Migne P. l. t. 39. p. 1635) zur Verlesung kommt. So hat Serapion nur mehr den einen Wunsch, zu wissen, ob der gegenwärtige Papst Leo in seinen Schreiben an die Orientalen übereinstimme mit den Kundgebungen seiner

Vorfahren (l. II. c. 32 M. 318 B. »probari apud me cupio, si domnus meus vir apostolicus Leo papa venerabilis priores suos in hac parte secutus est, ut adloqueretur orientales suarum epistularum scriptis«. Deshalb wird der Brief des Damasus an B. Paulinus von Antiochien verlesen, womit ohne eigentlichen Abschluß das Religionsgespräch zu Ende ist.

Aus diesem Überblick ergibt sich sofort das Hauptthema (Widerlegung des Monophysitismus) wie der Hauptzweck der Disputation: der ägyptischen Kirche soll bewiesen werden, daß Rom und insbesondere Papst Leo I. ebenso wie die Vertreter der alexandrinischen Orthodoxie, St. Athanasius und noch mehr St. Cyrillus, gelehrt habe; durch diesen Nachweis soll dann das obwaltende Mißverständnis und die Mißstimmung zwischen Ägypten, weiterhin Syrien, und Rom behoben werden. Daraus ergibt sich, daß der große Titel in Cod. B wenig Anspruch auf Ursprünglichkeit hat und eher dazu dient, die erste Absicht des Dialoges zu verdunkeln, und daß allem Anschein nach der ursprüngliche Titel lediglich lautete Conflictus (der Anfang des II. Buches hat dafür Altercatio) Arnobii catholici cum Serapione Aegyptio. Dieser reichte auch für die Zeitgenossen vollständig aus; für sie waren die im conflictus behandelten Gegensätze hinlänglich klar angedeutet. Durch diese sind wir mitten in die Kämpfe des aufstrebenden Monophysitismus versetzt. Bereits hat Rom dazu Stellung genommen; Papst Leo der Große hat an die orientalischen Bischöfe Schreiben ergehen lassen, worin er Normen für die dogmatische Entscheidung festsetzt. Damit ist wohl vorzugsweise Leos Brief an B. Flavian von Konstantinopel vom 13. Juni 449 gemeint,

die berühmte epistula dogmatica (S. Leonis M. ep. 28 Migne, P. L. t.54 p. 755 ff.). Weiterhin sind erwähnt blutige Zusammenstöße der Monophysiten, die sich mit der Auktorität des hl. Cyrillus von Alexandria decken, mit den Katholiken in Ägypten namentlich und in Palästina-Syrien. So rückt der Ansatz der Zeit für die Abfassung der Schrift um drei Jahre herab. So lange Dioskur in Alexandria waltete, konnte dort keine Opposition aufkommen. Erst nach seiner Absetzung auf dem Chalcedonense 13. Okt. 451 und der Wahl des Proterius zu seinem Nachfolger ändert sich die Sachlage. Die Anhänger des Dioskur empören sich; die kaiserlichen Soldaten werden vom aufgehetzten Pöbel im Serapeum verbrannt; erst größere Militärmacht stellt die Ruhe wieder her. Gleichzeitig haben sich die Mönche in Palästina, unterstützt von der Kaiserin Witwe Eudokia, durch den alexandrinischen Mönch Theodosius aufwiegeln lassen. Bischof Juvenal ist verjagt, Theodosius an seiner statt Bischof. Den Eindruck, den diese Vorgänge in Rom hervorriefen, schildert lebhaft Leo der Große in einem Briefe an Julian, Bischof von Kos unterm 25. Nov. 452 (ep. 109 Migne P. L. t. 54 pg. 1014). Auch in Syrien, wo der Archimandrit Barsumas † 458 die Gemüter erregte, war ähnliches zu befürchten, wenn auch die Unruhen erst nach Papst Leo, der kurz vor seinem Tode nach der Vertreibung des Timotheus reddita populis Christianis Dei pace sich freuen konnte (Brief vom 18. Aug. 460 an einige ägyptische Bischöfe — ep. 173 ed. Migne P. L. t. 53 pg. 1217) im Jahre 463 (Mansi VII, 999), unter Petrus Fullo gegen B. Martyrius wirklich ausbrachen. Wohl haben wir etwas vorher, 457/8, wieder einen Aufstand in Aegypten, der zur Ermordung des Bi-

ſchofs Proterius und zur Erhebung des Timotheus Aelurus auf den Stuhl von Alexandrien führte; wohl ſprach Timotheus auf einer von ihm regierten Synode das Anathem über Chalcedon, Leo und Anatolius; aber da in Paläſtina und Syrien um dieſe Zeit Ruhe herrſchte, iſt es weniger wahrſcheinlich, daß die Abfaſſung des Dialogs in dieſe Zeit, in die letzten Lebensjahre des Papſtes Leo, herabgerückt werden dürfe. Wir erhalten ſonach etwa 452/3 als das Jahr, in dem der Conflictus geſchrieben wurde, mit um ſo größerer Wahrſcheinlichkeit, als eine Verſtändigung noch möglich ſchien (causa rumoris — nulla erroris), weil die Maſſen nur irregeleitet waren durch die angebliche Auktorität des hl. Cyrillus. In der That finden wir im Gang der Beweiſe, wenn wir die vielfach ſchlecht geratenen Analogien beiſeite laſſen, wie in der ganzen Haltung des Conflictus vielfache Berührungspunkte mit der Korreſpondenz des Papſtes Leo des Großen um die Zeit des Chalcedonenſe. Wie Arnobius geht Leo aus vom apoſtoliſchen Symbolum in dem Briefe an Pulcheria vom 13. Juni 449 (ep. 31 c. 4 — Migne, t. 54 p. 794), bei der Widerlegung der Eutychianer; wie Arnobius weiß auch Leo ſeine Gläubigen zu warnen vor ägyptiſchen Kaufleuten, die den Glauben der römiſchen Kirche verdächtigen (sermo 96, Migne, t. 54 p. 466) und erwähnt Greuelthaten, die in Alexandria geſchehen (quosdam Aegyptios, praecipue negotiatores, ad Urbem venisse eaque quae Alexandriae sceleste ab haereticis sunt admissa, defendere). Wohl beziehen die Herausgeber Quesnell und Ballerini dieſe Stelle auf den an Proterius verübten Mord; aber iſt die Verbrennung der Soldaten im Serapeum 452 nicht auch sceleste admissum? Käme

nicht die Warnung vor den ägyptischen Kaufleuten 457 etwas zu spät, nachdem der Verkehr zwischen Rom und Aegypten doch zu Anfang der fünfziger Jahre kaum als unterbrochen zu denken ist? — Möglicherweise steckt auch in der Wahl des Namens für den ägyptischen Interlokutor in unserm Dialog — Serapion — ein erinnernder Hinweis auf die Unthat im Serapeum. — Außerdem berührt Arnobius noch die durch Pelagius angeregte Streitfrage. Aber seine Äußerungen gehen weder tief noch weit; sie zeigen weder eindringendes Verständnis noch umfassende Kenntnis der Probleme. Die große Frage namentlich, die damals die Geister bewegte, die Prädestinationslehre, ist so wenig angedeutet wie das Dogma von der Erbsünde. So ist wohl die unbeschränkte Anerkennung Augustins, in der beide Gegner sich zu übertreffen suchen, gut gemeint, aber von geringer Bedeutung. Wie wenig Arnobius St. Augustin kennt, dafür ist ein Beleg das in l. II c. 33 (Migne t. 53 p. 314) mitgeteilte, bei Feuardent wie im cod. A namentlich zu Anfang und Schluß heillos verstümmelte Citat aus ep. 177, 4 (M. t. 33 p. 776). Es scheint prima vista herübergenommen zu sein, ohne daß Arnobius sich nur Rechenschaft gab über das Subjekt der Sätze; denn sonderbar genug ist Augustinus Subjekt geworden statt Pelagius! Aber gerade diese Naivität ist mit ein Beweis dafür, daß Faustus von Reii nicht Verfasser des Conflictus sein kann und daß Arnobius unmöglich der Fälscher der von ihm nunmehr angeschlossenen Weihnachtspredigt St. Augustins ist, welche die Mauriner unter die sermones dubii aufgenommen haben (s. 369 M. t. 39, p. 1655) mit der Begründung: Conflictus huius commentitii auctor ... Vigilius episcopus

non meretur deinceps ullam hac in re fidem, postquam suas lucubrationes.. ementito superiorum Patrum nomine publicasse convictus est ... Imitari stilum Augustini studet probaturus eo sermone praedicatas ab ipso duas nativitates Christi. Nachdem nämlich erwiesen scheint, daß unser Arnobius sich selbst hinreichend als servus Christi und Zeitgenosse Leo des Großen vom älteren Arnobius unterscheidet, nachdem ferner bei dem Bildungsstande wie der Arbeitsweise des Auktors des Conflictus ein imitari stilum Augustini ausgeschlossen ist, gewinnt die Authenticität jenes sermo sehr an Wahrscheinlichkeit. H. Dr. P. Odilo Rottmanner, den ich um seine Ansicht darüber bat, hatte die Güte, mir folgendes mitzuteilen: „Die Gedanken sind jedenfalls ganz augustinisch. Was die Form betrifft, so möchte ich diesen sermo, wenn er von Augustinus selbst ist, nicht gerade zu seinen besten Reden zählen, weil die Antithesen gar so gedrängt auf einander folgen (auch der Schluß: qui est benedictus etc. ist dem Aug. nicht gewöhnlich); aber unter den zahlreichen unbestritten echten Sermones sind auch manche, die unserm Geschmack nicht ganz zusagen. — Soviel ist sicher, daß der Verfasser sich ganz und gar in die Auffassungsweise des hl. Augustinus hineingedacht hat; würde die äußere Bezeugung nicht für Augustin selber sprechen, so läge es am nächsten, an einen geschickten Nachahmer zu denken, wie es solche schon sehr früh gegeben hat." Nunmehr aber würde unser sermo unter die sogar sehr gut, schon um 452 bezeugten gehören. Für seine Echtheit würde weiter der Umstand sprechen, daß erst im sermo 128 (nicht 117, wie Migne, t. 39 p. 1655 Fußnote hat) der Appendix serm. supposit. M. t. 39 p. 1997 nachgebildet

ist. Übrigens ist auch s. 370 c. 3 (M. t. 39 p. 1658) daraus der Satz entnommen: in praesepi dignatus est poni, ut esset piorum cibaria iumentorum und ziemlich unglücklich untergebracht.

Die ästhetische Würdigung des Dialogs kann nicht eben günstig ausfallen. Von einer feinen, objektiven Führung des Gespräches, von einer Beherrschung der zur Verhandlung kommenden Themate, von einer überzeugenden Darlegung ist wenig zu merken. Statt der Objektivität tritt uns oft Leidenschaftlichkeit entgegen, die vor Verunglimpfung des Gegners nicht zurückscheut; statt eines durchdringenden Verständnisses der Streitfragen finden wir oft sehr hinkende Gleichnisse und sehr gewagte Behauptungen; der Gegner wird nicht zur Überzeugung gebracht, sondern durch das Machtwort der Schiedsrichter oft da, wo die weitere Erörterung erst interessant würde, zur Zustimmung gezwungen. Von der vornehmen Kunst, mit der etwa Minucius den Dialog führt, ist nichts dem Mönch des 5. Jhdts. — freilich einer traurigen Zeit — übrig geblieben. Leo der Große hat auch den Monophysitismus bekämpft, freilich nicht in der Form des Dialoges, aber mit welch durchdringendem Verständnis, mit welch machtvoller Sprache! Nach Anschauungsweise wie nach Darstellung ist Arnobius höchstens einer seiner ziemlich mittelmäßigen Schüler. Und gerade der Mittelmäßigkeit mag man ein gewisses Großthun wohl noch nachsehen; man erwartet es ja kaum anders von ihr. So prunkt Arnobius mit seiner Kenntnis der Ketzergeschichte und mit griechischen Wörtern verbrämt er seinen Stil. Es ist ihm zwar die Benutzung dogmatischer Schlagwörter, wie *ὁμοούσιος*, *θεοτόκος*, *χριστοτόκος*, nachzusehen, aber *δια-*

λέξεως, τροπολογία, ἐγκωμιαστής und gar das rätſelhafte cataclyzomatis zwang ihm doch ſicherlich nicht die Armut der lateiniſchen Sprache auf. — So gewinnt man aus dem Conflictus durchweg den Eindruck einer Dilettantenarbeit, bei der ſich eine unnachahmliche Selbſtändigkeit offenbart und mehr der gute Wille des Verfaſſers als ihr eigener innerer Wert zu loben iſt.

Wie die Verwechslung mit dem älteren Arnobius, ſo lag es auch nahe, bei unſerm Auktor Identität mit dem Vf. des den Biſchöfen Leontius von Arles und Ruſtikus von Narbonne um 460 gewidmeten Pſalmenkommentars zu vermuten. So ſchon Bellarmin, Feuardent, Miräus, Cave (ed. Migne, t. 53 p. 237 bss.). Dagegen „fällt insbeſondere die dem hl. Auguſtinus freundliche Haltung — oder vielmehr nach den obigen Ausführungen, die rückhaltloſe Hingabe an deſſen Auktorität mit Verzicht aufs eigne Urteil — ins Gewicht" (Bardenhewer, Patrol. S. 562). In der That iſt ſchwer zu glauben, daß der naive Anhänger Auguſtins etwa zu ps. 117 einen Exkurs über die Prädeſtinationslehre ſich erlaubte, deſſen Pointe ſo unverkennbar iſt, wie der folgende (M. t. 53 p. 505 b): nunc forte audiat me praedestinationem docens et arbitrium hominum infringens; putet me libertatem arbitrii ita excludere, ut peccantes existimem Dei abiectione peccare. Auch ſonſt iſt die Stellung des Kommentators im ſemipelagianiſchen Streit unverkennbar. Er brandmarkt den Prädeſtinatianismus als Häreſie (ps. 108 p. 495): nota ex arbitrio evenisse, ut nollet, propter haeresim, quae dicit Deum alios praedestinasse ad benedictionem, alios ad maledictionem. Es iſt offenbar Polemik gegen St. Auguſtin, wenn er ps. 91 (p. 459)

ſchreibt, daß deutliche Bibelbelege gegen die Prädeſtination hintangeſetzt werden zu Gunſten dunkler: contra haec in obscuro nascitur quaestio: Iacob dilexi; Esau autem odio habui et cui vult miseretur et quem vult indurat ... si enim mille tales quaestiones invenias, numquam probabis Dominum per electionem personae unum velle, recusare alium. Aliud est, si doceas Esau bonum fuisse in operibus suis et inique odio habitum. Auch die Lehre des Kommentars über die Erbſünde iſt nichts weniger als auguſtiniſch cf. zu ps. 50 p. 396: In iniquitatibus conceptus sum: Servavit in confessione sua Creatoris bonum. Non enim dixit ‚cum iniquitatibus' aut ‚cum peccatis genuit me mater mea', sed in iniquitatibus'. Dicendo enim matrem in suis iniquitatibus eum concepisse, et in peccatis saeculi peperisse signavit. Quia omne peccatum corde concipitur et ore (l. opere) consummatur. Hic autem, qui nascitur, sententiam Adae habet, peccatum vero suum non habet. Dann was über die zuvorkommende Gnade zu ps. 140 p. 554 gelehrt wird, ſtimmt ganz zum ſemipelagianiſchen Lehrbegriff, wornach ſie in der Erlöſungsthätigkeit des Heilands gelegen iſt. Hier wird ſogar mit Apoſtrophe des Gegners fortgefahren: nota tibi, calumniose, quod dico ad hominis salutem non volentis neque currentis. Ostendimus tibi antecedentem gratiam Dei generalem omnium hominum bonam voluntatem. Nota tibi, praedestinate, quod loquor: omnium generaliter bonam voluntatem Christi gratia hoc ordine, quo diximus, antecedit... non enim prius baptizaris et sic velle incipis credere, sed prius voluntatem tuam perfectam exhibes sacerdoti .. et ita demum ad Dei gratiam, ut

consequaris, attingis. Mit dem letzteren Satz stimmt überein, was sonst über das Verhältnis von Glauben und Gnade gelehrt ist (ps. 90 p. 458): in arbitrio est, ut credas prius, at dum credideris, gratiam consequaris und (ps. 118 p. 510): meum est eligere viam veritatis, tuum (Dei) est concedere electionis huius effectum. Nun möchte man allerdings mit der letzteren Auffassung Conflictus l. II c. 29 (p. 314 B Schluß des Kapitels) vergleichen. Aber wenn man den ganzen hieherbezüglichen Passus gelesen, erhält man sofort den Eindruck, daß der Vf. des conflictus zwar den redlichsten Willen hatte, augustinisch sich auszudrücken, aber es nicht vermochte, sich zur Klarheit und Bestimmtheit durchzuringen so wenig wie in den christologischen Partien. Schon dadurch also unterscheidet sich der Vf. des Conflictus wesentlich vom Psalmenkommentator. Der letztere hat ein abgeschlossenes, abgeklärtes System, das er nicht ohne Geschick verficht; der erstere bringt es nicht einmal in der Fundamentalfrage, wie weit das Gebiet der Willensfreiheit und das der Gnade sich erstrecke, zu einer genau umschriebenen Auffassung; bei ruhiger Würdigung seiner Darlegung möchte man fast geneigt sein, die Palme seinem Gegner zuzuerkennen. Er hat sich hier wie in der Bekämpfung des Monophysitismus an eine Aufgabe gewagt, der seine Kräfte offenbar nicht gewachsen waren. Daß der Psalmenkommentator dem Vf. des Conflictus an Geist, an Gedankenfülle, an Gewandtheit des Ausdruckes bei aller Vorliebe für die Vulgärsprache weit überlegen ist, zeigt schon eine flüchtige Lektüre. Dagegen möchte weniger Gewicht zu legen sein auf verschiedene Erklärung einzelner Psalmenstellen: beide gehen ja von verschiedenen

Standpunkten aus: Der Conflictus hält sich vorzugsweise an die typische Deutung, der Kommentar an die mystisch-moralische, wobei er überdies weit maßvoller und dem historischen Litteralsinn weit gerechter verfährt, als sein Namensgenosse; und weit mehr sachliche Kenntnisse, z. B. über den Urtext u. dgl. verwertet. In der Polemik greift er außer den Anhängern Augustins zumeist die Manichäer an, dann Arius und Photinus, die der Conflictus bestenfalls bloß stillschweigend berücksichtigt. Dagegen dürfte es gewagt und voreilig sein, aus der Verschiedenheit der Bibeltexte einen Schluß zu ziehen, bevor eine kritische Ausgabe beider Werke vorliegt; die Druckausgabe Feuardents hat ja, wie schon erwähnt, die Citate vielfach der Vulgata angepaßt. Weiter erhalten wir im Psalmenkommentar ein anderes, wesentlich auf die Zustände in einem der neuen germanischen Reiche passendes Zeitbild. Immer ist vom König oder von Königen, nicht vom Kaiser die Rede. Eine Stadt, eine Provinz um die andere geht verloren (ps. 105 p. 485 D: pereunt urbes, pereunt provinciae.) Schuld daran ist die sittliche Verkommenheit ibid.: quia pereunt disciplinae. (ps. 82 p. 445): da unum spiritualem, qui istum psalmum contra centum milia gentes praesumens de conscientia proferat et vides protinus evenire victoriam . . . si vicissemus spiritualiter, nequaquam carnaliter vinceremur. agamus ergo ut quia terrenae nobis superantur et occupantur provinciae, spirituales nobis patriae non negentur. Die Feinde der öffentlichen Ruhe sind nicht Ketzer wie im Conflictus, sondern Barbaren (ps. 43 p. 386: tria genera hostium Christiano insurgunt . . . tertium quod commune est omnibus, barbaricae ferita-

tis). So ist das Ende der Dinge nahe (ps. 118 p. 515: ecce mundi finis prope est et modico minus consummabitur ipse mundus in terra.) Auch das spricht also gegen die Identifizierung der Verfasser. Endlich ist im Kommentar mehr Anlehnung ans Volkstümliche zu bemerken. Schon de la Barre hat sich über einige vulgäre Bildungen geäußert in der Einleitung; es ist weiter hinzuzufügen, daß ein paarmal von Sprichwörtern ausgegangen wird, z. B. ps. 130 p. 552: usitata vulgo sententia est quae dicit iuxta mores domini familiam constitutam und ps. 17 p. 347: quod usitata vulgo senstentia dicitur: cum quo aliquis iungitur talis erit. So ist durchweg beim Kommentator das Herabsteigen eines verhältnismäßig feingebildeten geistreichen Mannes zu einem tieferstehenden Leserkreis, im Dialog das mühsame und nicht immer geglückte Aufstreben eines nicht sonderlich begabten Geistes zu prunkender Gelehrsamkeit und Dialektik wahrzunehmen. Mit diesem Ergebnis sind wir in Übereinstimmung mit Zahn, der (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur II p. 104 ff.) lediglich auf Grund der verschiedenen Stellung zu Augustin verschiedene Verfasser des Dialogs und des Psalmenkommentars annimmt. Dagegen geht er zu weit und berücksichtigt zu wenig die nicht fingierte Zeitlage des Dialogs, wenn er deshalb, weil „der Verfasser in dem einleitenden Kapitel neben einem sein „Ich" umfassenden nobis von Arnobius in der 3. Person spricht", schließt, daß er „nicht Arnobius sein will." Es ist ja die Möglichkeit, daß der Auktor des Dialogs anonym geblieben, nicht abzuweisen; beachtet man aber die antike Gepflogenheit, der zufolge in dem

sogenannten „aristotelischen" Dialog der Träger der Hauptrolle des Gesprächs oft auch der Verfasser ist (vgl. Ciceros Brutus s. de claris oratoribus), ferner den Umstand, daß die Fiktion eines vor Schiedsrichtern abgehaltenen und sozusagen protokollarisch aufgenommenen Gespräches, dessen Verlauf und Ausgang bei ständigem Gebrauch der ersten Person den üblen Eindruck steten Eigenlobes erweckte, dem Vf. eine gewisse Zurückhaltung zur Pflicht macht, so gewinnt gerade das ‚nobis' der einleitenden Kapitel eine besondre Bedeutung, es sind darunter zunächst zwar die Glieder der römischen Kirche, Papst Leo der Große voran, zu verstehen; wenn aber dann fortgefahren ist »hoc ab eis tandem impetravimus, ut cessante seditione verborum singulis ex utraque parte altercantibus caeteri cognitorum loco sedentes singulos tantum esse iudices permitterent etc.« so ist sicher unter dem impetravimus auch und wohl ausschließlich der Vf. des Dialoges zu verstehen, und im Fortgang wäre es höchst sonderbar, wenn derjenige, der das Religionsgespräch angeregt und in Fluß gebracht, auf einmal die führende Rolle einem dritten bis dahin unbeteiligten überließe, dem er ja doch nur die Vertretung seiner eignen Auffassung zugestände. Mit anderen Worten: Der Vf. identifiziert sich mit dem von ihm als römischen Mönch charakterisierten Arnobius. Daß Arnobius ein Pseudonym trotzdem ist, mag möglich sein, ist aber wenig wahrscheinlich, wenn man erwägt, daß das Pseudonym bei einer so scharf umschriebenen Persönlichkeit des Trägers in einer auf aktuelle Wirkung im verhältnismäßig engen Kreise der römischen Kirche berechneten Streitschrift den Erfolg bedeutend beeinträchtigt. Übrigens

ist das hier nicht von Belang; das eine steht fest, der Vf. des Dialogs ist ein Römer, der keineswegs für das Versehen der Späteren, die ihn mit dem Apologeten Arnobius Afer verwechselten, verantwortlich zu machen ist. Nachdem er sich selbst so genannt, dürfen wohl auch wir ihn mit Fug und Recht Arnobius nennen und mögen zum Unterschied von dem Streiter gegen die Heiden ihn als iunior, Romanus oder monachus bezeichnen.

Wie der Arnobius des Psalmenkommentars, der gallische Semipelagianer, nichts mit dem Arnobius des Dialogs zu thun hat, ebenso oder fast noch weniger mit dessen Gesinnungsgenossen Faustus von Reii. Auch von ihm als Vf. unsres Dialogs kann im Ernste nicht mehr die Rede sein. Schon die von Sidonius Apollinaris gegebene Schilderung des Buches ist zu unfaßbar und enthält zu unbestimmte Züge, um daraus auf Bestimmtes schließen zu dürfen; auch ist Bäumers Beweisführung etwas desultorisch und nimmt es mit Einzelheiten nicht allzu genau (cf. oben); in Bezug auf sprachliche Eigenheiten ist sie mit Erfolg von Engelbrecht (Ztschr. f. österr. Gymn. 1890 S. 293 und dessen patristische Analekten S. 84 f. gegen Bäumers Ausführungen in der litt. Rundschau 1892 S. 70) widerlegt worden. Vor allen aber streitet die scharfe zeitliche und örtliche Bestimmtheit des Dialogs gegen die Annahme einer Abfassung in Gallien zur Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit des Faustus. Was mit einigem Schein von Berechtigung für Faustus sprechen könnte, die von diesem wie im Dialog vertretene Körperlichkeit der Engel und Menschenseelen, das erledigt sich sofort, wenn die Kautelen und Distinktionen des Dialogs in Betracht gezogen werden,

gegen Faustus. Endlich die Erinnerung an die „semipelagianische Gnadenlehre“ l. II c. 29 (M. t. 53 p. 314) ist zu dehnbar und nichtssagend, um für den semipelagianischen Standpunkt des Auktors, der offenbar über derlei tiefere Fragen nicht gehörig orientiert war, in die Wagschale zu fallen. Mit Recht lehnt darum auch Jülicher im Anschluß an Engelbrecht Bäumers Hypothese ab (Artikel: Arnobius junior in der neuen Auflage der Realencyklopädie von Pauly-Wissowa II, 1207).

Auch Vigilius von Tapsus wurde als Verfasser unsres Dialoges angesehen und zwar von Kasimir Oudin. Aber schon die gewonnene Zeitbestimmung paßt nicht auf ihn. So spricht die Einleitung zu seinen fünf Büchern gegen Eutyches (l. I c. 1 M. t. 62 p. 95) von ganz veränderter Lage: die Ketzerei des Monophysitismus hat, wiewohl bereits von den alten Vätern bekämpft und durch kaiserliche Verordnungen verurteilt, nicht aufgehört, die Orientalen in Spannung zu halten. Unbestreitbar ist ferner, daß der Afrikaner vor dem römischen Mönch gründlichere theologische und dialektische Schulung voraus hat; auch sein Stil, der überladen und gekünstelt ist und vielfach Substantivbildungen liebt, unterscheidet sich durch seine Eigenart ganz offenbar von der einfachen, und die rhetorischen Kunstmittel, wie den Schmuck der Periodisierung verschmähenden Sprache des Conflictus. Es ist nun allerdings richtig, daß „Vigilius mehrere Schriften mit Unterdrückung seines eignen Namens unter einem klangvollen Namen der Vergangenheit veröffentlicht hat“ — aber dazu ist keinenfalls unser Dialog zu zählen, da sich ja dessen Führer selbst als durch seinen Wohnort, seinen Stand und seine Zeit vom theologisch geschulten Rhetor

des 6. Jahrhunderts, dem Bekämpfer der arianiſchen Vandalen, verſchieden einführt. Um die Unähnlichkeit beider in ihren Auffaſſungen darzuthun, ſei auf einen ſehr bezeichnenden Beleg hingewieſen. Der Conflictus erörtert l. I c. 15 (M. p. 264) eine Reihe von acht tropiſchen Bezeichnungen für Chriſtus; Vigilius l. 2 de fide contra Palladium c. 5 p. 6 (M. 62 p. 457) und ſein Excerptor Ps. Aug. serm. app. s. 113 M. 39 p. 1970 (cf. auch den Brief der Mönche Armenius und Honorius an den vir illustris Theodosius M. 74 p. 1243 ss.) hat deren zwanzig! Gemeinſam haben beide nur lapis, beziehungsweiſe petra, und homo — aber ſelbſt dieſe gemeinſamen Bezeichnungen begründen ſie in ganz verſchiedener Weiſe — der Dialog weitläufig, mit Berufung auf eine Anzahl Bibelſtellen, Vigilius kurz, mit einem höchſtens zwei Zeilen langen Satz, mitunter gezwungen und gekünſtelt. So darf alſo in der Frage nach dem Verfaſſer des Conflictus in keiner Weiſe Vigilius von Tapſus in Betracht gezogen werden. Oudins Irrtum aber iſt verhängnisvoll geworden. Von ſeiner Angabe zumeiſt wurden die Mauriner verleitet, die im Conflictus bezeugte Weihnachtspredigt für zweifelhaften Urſprungs zu halten. Das Hauptargument gegen deren Authenticität aber kommt in Wegfall, ſobald erwieſen iſt, daß nicht der in Bezug auf Auktorennamen nicht eben gewiſſenhafte Vigilius Verfaſſer des Dialogs iſt, ſondern ein in Bezug auf Auktoren in ſeinen Citaten zuverläſſiger Mann.

Unter dem Namen des Arnobius Afer hat Gilbert Couſin (Cognatus), der Amanuenſis des Erasmus von Rotterdam, zu Baſel 1543 eine formloſe Scholienſammlung zu den Evangelien des Johannes, Matthäus und

Lukas herausgegeben (die editio princeps ist verschollen; doch mag die naheliegende Vermutung gestattet sein, daß sie als Anhängsel einer Baseler Ausgabe der 7 ll. adv. nationes vom J. 1543 sich noch finden werde, da Gilbert Cognatus auch bei diesen Publikationen sich beteiligte). Die Handschrift, die er benützte, beschreibt er als sehr alt und schwer lesbar (. . . libro obsoletis characteribus scripto, ad hoc ita inter se cohaerentibus, ut non dicam sententiam a sententia, sed verbum a verbo dirimere nisi assueto operosum sit); ihr derzeitiger Verbleib ist unbekannt: den Namen Arnobius scheint sie wohl getragen zu haben. Da ihr Stil und ihre Haltung zu entschieden gegen die Annahme des Cognatus spricht, als sei der Heidenbekämpfer der Verfasser dieser Annotationes ad quaedam evangeliorum loca, so wurden sie dem litterarischen Nachlaß des jüngeren Arnobius zugeteilt und stehen auch bei Migne unter demselben (t. 53 pg. 569 B ss.). Daß sie mit dem Vf. des Conflictus nichts zu thun haben, ist auf den ersten Blick klar und ist, so viel ich sehe, allgemein zugestanden. Mit unzureichenden Gründen hat Zahn, Forschungen :c. II S. 105, sie dem Vf. des Psalmenkommentars zugesprochen. „Erstlich tragen sie den Namen Arnobius, von welchem wir nicht wissen, daß ihn außer dem Arnobius um 300 und dem Gallier um 460 ein christlicher Schriftsteller getragen habe" — wir wissen nunmehr einen, den römischen Mönch von 452, der ihn zum wenigsten pseudonym gebrauchte; „ferner bestehen sie aus lauter allegorischen Deutungen, wie auch der Psalmenkommentar größtenteils" — Zahn hätte hier doch sein „lauter" und „größtenteils" beachten sollen; der Psalmenkommentar ist übrigens zu-

ſammenhängend und ſich über den ganzen Text erſtreckend, die Anmerkungen zu den Evangelien dagegen eine „formloſe Sammlung von Scholien“ (Bardenhewer, Patrol. S. 515 n. 6); „endlich haben ſie inſofern die gleiche, nicht eben gewöhnliche äußere Einrichtung wie der Pſalmenkommentar, daß jedesmal der Text des ganzen auszulegenden Abſchnitts der Auslegung vorangeſchickt iſt“ — aber dieſe „nicht eben gewöhnliche“ Einrichtung haben auch beiſpielsweiſe in unſern Ausgaben die Kommentare des Viktorinus zur Apokalypſe, des Hilarius zu Matthäus, des Hieronymus u. dgl. Dazu kommt, daß der vorausgeſchickte Text ſehr häufig ſowohl im Pſalmenkommentar wie in den Evangelienſcholien (Mtth. c. IV: horrea — horreum; c. V: mitte te hinc deorsum — mitte te de templo hinc deorsum; Mtth. c. VIII: ubi tinea et comestura exterminaut — ubi tinea comedit; thesaurizate — condite) nicht identiſch iſt mit dem erklärten. Die weitere Unterſtellung Zahns, dieſelben ſeien aus dem (angeblichen) Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien exzerpiert und verſtümmelt, berührt uns hier nicht mehr, nachdem dieſe Hypotheſe von Harnack in „Texte und Unterſuchungen I. Bd. 4. H.“ widerlegt und das gerade Gegenteil erwieſen worden iſt, daß der angebliche Theophilus die Annotationes ausgeſchrieben hat. Eine eigene genauere Unterſuchung der letzteren hat Harnack nicht unternommen; Zahns Anſicht, daß ſie um 460 abgefaßt ſind, läßt er, wie es ſcheint, gelten. Seiner Aufgabe lag in der That auch dieſe Prüfung ferne. — Andrer Anſchauung aber als Zahn waren die Vf. der Histoire lit. de la france t. II p. 342—351, die Harnack l. c. S. 152 citiert. Sie ſchreiben: A la

fin de ce commentaire sur les pseaumes dans la bibliothéque des Pères, nous avons des petits annotations sur divers endroits de l'evangile. Mais les Sçavants (Sixtus, Tillemont) remarquent, que c'est peu de chose et que l'on est pas assuré, de quielles sont véritablement. Ueber dies Ignoramus wird man nun allerdings nicht viel hinauskommen, wenn ſich auch über die Individualität des Vf. der Scholien folgende Punkte mit Sicherheit aus dem vorliegenden Textbeſtande erſchließen laſſen:

1) Die Annotationes ſind urſprünglich lateiniſch abgefaßt. Das beweiſt nicht nur das Wortſpiel lux — lex (Jo. c. V) ſondern ſchlagend die Erklärung Jo. c. VI: Merito Christus vitis est, qui vitam nobis attulit.

2) Der Vf. benützt Vorarbeiten früherer, wie aus den Doppeldeutungen Jo. c. V; Mtth. c. XIX. c. XXIV; Luc. c. II. c. III hervorgeht. Möglicherweiſe ſchöpft er aus dem Phyſiologus die Nachricht von der Schlange, die ihren Kopf verbirgt (Matth. c. XIV) und die meines Wiſſens bis jetzt noch nicht belegte Erklärung: sicera dactili succus est (Luc. c. I.) Vgl. Harnack l. c. S. 154: Die Scholienſammlung des A. keinenfalls eine ganz ſelbſtändige, vielmehr z. T. augenſcheinlich von älteren Kommentaren abhängige Arbeit.

3) Durch alle Annotationes zieht ſich die nämliche charakteriſtiſche Sprache; in ſtiliſtiſcher Beziehung bemerkenswert iſt die monotone Einführung der Exegeſe durch die formelhaften Wendungen: quod dicit, scilicet, est, intelligitur; die Anreihung durch autem; die Andeutung von doppelten Exegeſen durch aliter; ferner die Bildung: principator Jo. c. I; vasum Luc. c. III; die Kon-

ſtruktion: quartum autem diem excitatum Jo. c. IV.

4) An ein paar Stellen iſt ein aus Matth. und Luc. kontaminierter Text erklärt, ſo Matth. 3, 3 mit Luc. 3, 5 (Mtth. c. II) und Mtth. 3, 12 mit Luc. 3, 17 (Mtth. c. III) Endlich Mtth. 4, 6 mit Luc. 4, 9 (Mtth. c. V.). — Auch ſonſt iſt der unterlegte Text von der Vulgata verſchieden. Von bedeutenderen Abweichungen ſeien hier angeführt: Jo. 2, 6: hydriae-septem; Jo. 15, 15: pater meus agricultor ... omnem palmitem in me infructuosum .. et omnem palmitem fructiferum; Jo. 18, 11: reconde gladium tuum in thecam suam. Mtth. 3, 12: habens palam in manu sua ferner Matth. 4, 4 ss; 5, 25 u. ſ. w.

5) Bezüglich der exegetiſchen Methode iſt anzumerken, daß die Thatſächlichkeit der evangeliſchen Berichte zugleich mit der Berechtigung ihrer geiſtlichen Auslegung wiederholt betont iſt durch die Formel: facta sunt ista omnia, sed habent spiritualem intellectum (Jo. c. II; c IV. Matth. c. XIV).

5) Unter den bei Zahn, Forſchungen II. S. 33 ff. angeführten Parallelſtellen bekunden höchſtens folgende einige Verwandtſchaft, während die übrigen teils altes Gemeingut ſind, teils höchſtens vereinzelte Anklänge bei ganz verſchiedener Auffaſſung bieten.

a) Arnobius zu Matth. c. III. mel autem fructum dulcedinis eorum demonstrat, quorum credulitate et fide Joannes saturabatur.	Opus imperfect. in Matth. 36. E. (Joannes), qui agrestium gentium dulcedinem futurae fidei docens ... mel silvestre edebat.

Unſtreitig iſt der Vergleich bei Arnobius ungezwungener und zutreffender.

b) Matth. c. IV. Die Wurfſchaufel deuten nach

Irenäus I, 35, auch die Valentinianer auf das Kreuz.

c) Die Deutung c. VII kennt und verwirft Augustin de serm. dom. l. II § 6.

d) Matth. c. IV. Die Erklärung der Schlangenklugheit ist außer bei Ambrosius und Hieronymus am ausführlichsten und wohl mit Berufung auf frühere Schriftausleger bei Hilarius: nescio quid in illo [serpente] prudentiae consiliique exstet, licet quaedam hinc [wohl von dieser Schriftstelle aus] aliqui memoriae mandaverunt etc.; bei Arnobius ist statt colamus wahrscheinlich celamus (celemus?) zu lesen.

e) Die Deutung der zwei Sperlinge auf Leib und Seele haben auch bei verschiedener Anwendung Hilarius und Ambrosius, während sie Hieronymus als gezwungen tadelt. Bei Arnobius ist hier der Text sehr verderbt und kaum mit Hilfe seines Ausschreibers Ps. Theophilus herzustellen.

f) Matth. c. XVI. Auch Ambrosius deutet, aber in rhetorischer Form, das Ausstrecken der toten Hand auf das Almosengeben.

g) Bezüglich des Kamels, das durch ein Nadelöhr eingeht, denkt Ambrosius an die Heiden (populus gentilis); Arnobius viel unmittelbarer: camelus nos fuimus, qui nihil rectum in nobis habuimus. Matth. c. XIX.

h) Während Arnobius die Steine regelmäßig propter cordis duritiam auf die Juden deutet, erklärt sie Hieronymus (Matth. 18) von den Heiden mit der nämlichen, aber, wie man sieht, in diesem Falle weniger biblischen Begründung.

i) Matth. c. XXIV, wo die sieben Brüder, die nacheinander dasselbe Weib heirateten, mit den „sieben

Patriarchen", d. i. den sieben Büchern Mosis ausgelegt werden, hat Zahn den angeblichen Theophilus als für den „Unsinn" seines angeblichen Ausschreibers nicht verantwortlich bezeichnet, Harnack dann in seiner Widerlegung die sieben Bücher Mosis als Pentateuch nebst zwei Apokryphen aufgefaßt. Die „sieben Bücher Mosis" sind aber wohl nichts anderes als der sog. Heptateuch, (Pentateuch, dann Josua und das Buch der Richter nebst Ruth cf. S. Aug. Quaest. in Heptateuchum). — Alle angeführten Analogien reichen nicht aus, um eine gegenseitige Abhängigkeit der Genannten sicher zu beweisen; höchstens könnte die Deutung des Waldhonigs die Priorität des Arnobius vor dem Vf. des opus imperfectum, die Deutung des Kamels die Priorität vor Ambrosius wahrscheinlich machen.

7) Der dogmatische Standpunkt des Scholiasten Arnobius ist nicht sonderlich bestimmt in Bezug auf Trinitätslehre, Christologie und Gnadenlehre. Ein einziges Mal (Jo. c. II) kommt das Wort Trinitas vor, doch in einem solchen Zusammenhang, der die geläufige Anwendung dieses Terminus vermuten läßt (spirituales et continentes ... Trinitatis virtutibus implentur). Von Kämpfen über die Homousie des Sohnes und des hl. Geistes ist — soll man sagen noch nicht oder nicht mehr — eine Andeutung gegeben; auch Luc. c. IV: Christus in monte excelso sapientiae per exercitationem verborum spiritualium Deus Verbum intelligitur et creditur et colitur secundum Dei formam klingt für einen Kirchenschriftsteller um 450, wie gewöhnlich angenommen wird, zu unbestimmt. — Von der Kirche und ihrer Hierarchie zu reden, mochte er hier vielleicht (außer

Matth. XXVI, wo sacerdotes erwähnt sind, keinen Anlaß haben. Zu beachten ist die Deutung der sieben (so, nicht sechs) Wasserkrüge auf der Hochzeit zu Kana auf die sieben auf dem Fels gegründeten Kirchen (Jo. c. II: hydriae autem septem lapideae ecclesias septem super petra fundatas demonstrant), wohl die auch in der Apokalypse genannten, cf. Victorini comm. in Apoc. I, 12 (M. t. 5 pg. 317 s.). Von den Gnadenmitteln ist bloß die Taufe Jo. c. II und c. III. Matth. c. XXII. erwähnt und zwar als *φωτισμός* Jo. III: Siloam ... fontem luminis interpretantur, quod est baptisma, unde cordis oculos illuminamus. — Matth. VII: vinum novum — sacramentum est ist kaum auf die Eucharistie zu beziehen, sondern sacramentum wohl als der geheimnisvolle Glaubensinhalt zu fassen. Angedeutet ist sie Matth. c. XXI: altare ubi cibaria colligimus. — Bezüglich des biblischen Kanons finden wir lediglich das alte und neue Testament im allgemeinen genannt (utriusque testamenti acumen Luc. II) und aus dem alten Testament außer den 7 Büchern Mosis (siehe oben) an einer andern Stelle Luc. c. IV. lex (Moyses) et prophetae (Elias) speziell angeführt; citiert sind bloß die Psalmen, Isaias und Machabäer; aus dem neuen Testament werden die Evangelien in der Auslegung wiederholt berücksichtigt; daneben begegnen Citate aus den Briefen des hl. Paulus und indirekt aus der Apokalypse (Antichrist Matth. c. XXVI).

8. Vom kirchlichen Leben zur Zeit des Vf. gewinnen wir folgende Anschauung. Es erscheint die Ehe als nicht mehr von Ketzern angefeindete Einrichtung; sie ist niedriger stehend als die Enthaltsamkeit (Jo. II), die im Stande der virgines, casti (Matth. c. XX, c. XXVI)

und continentes oder spirituales (Jo. c. II) ihre Vertreter zählt und ihren Lohn bei Christi Ankunft erhält (Matth. c. XX.); hier trifft man ausschließlich auf Ausdrücke, die auf eine der Organisation des Mönchtums vorhergehende Zeit hinweisen. Zur Flucht vor der Welt (saeculum) wird gemahnt (Matth. c. XVII) und die Mahnung mit der nahen Ankunft des Antichrist begründet. — Das Heidentum (genus hominum gentilium, Jo. c. III; gentes Matth. c. I. c. II.) ist noch nicht erloschen Jo. c. I., wenn auch die Götzen durch Christi Ankunft gedemütigt sind (Matth. II.). Der Verfasser selber nennt sich und die, für die er schreibt, mit einem gewissen Stolze Heidenchristen (Jo. c. III: caecum quod dixit genus hominum gentilium demonstrat, quique a nativitate in caecitudine errabamus cf. Matth. c. VII und c. XX), weil sie fruchtbar sind (palmitem fructiferum nostrum populum significat Jo. c. VI), jetzt die rechten Pfade wandeln (de gentium pravitate dixit, qui (!) nunc recta itinera gradiuntur Matth. c. II) und das Heil erkannt haben (asinae pullus populum novellum demonstrat, hoc est nostrum, qui et praesepium Domini cognovit, hoc est altare, ubi cibaria colligimus Matth. c. XXI). Ihresgleichen sollen sich vor Rückfall hüten (qui ex gentibus ad Christum veniunt, ne rursus ad diabolum revertantur Matth. c. I.). Der Vf. mahnt zur Vorsicht in den Verfolgungen (ut cum flumina et ventus venerint hoc est impetus persecutionis et procellae, impulsi non cadamus Matth. c. XI, cf. Matth. c. XVIII.) und warnt vor Preisgabe des Glaubens (lupos quos dixit persecutores nostri sunt, oves autem nos sumus, qui tempore persecutionis a lupis coërcemur. Sicut serpens in necessitate mortis

caput suum celat, ita et nos caput nostrum hoc est Christum colamus (l.: celemus) confitendo, corpus autem nostrum lupis tradamus Matth. c. XVIII.). Die Verfolgung geht aus von den Kaisern (iubemur in persecutione reddere quae Caesaris sunt Caesari) und trifft die Kirche, deren Vorbild die Machabäerin ist: ecclesia, in cuius imaginem iam tunc Machabaea iugulabatur, cuius sanguis in imagine ecclesiae profluebat. Veniens autem Christus, sanguis eius iam non in profluvium mortis sed in martyrium gloriae translatus est (Matth. c. XIII.). Namentlich unter den Heidenchristen giebt es Märtyrer (gentilium duritiam, de quibus martyres coronavit Luc. c. II.). Die Häretiker haben keine Blutzeugen aufzuweisen (haeretici, de quibus fructum iustitiae nemo colligit, hoc est martyres ex haereticis nemo meminit). Wer diesen glaubt, hat sein Haus auf Sand gegründet und kommt im Sturm der Verfolgung zum Falle (Matth. c. XI.). Auf die Häretiker überhaupt ist unser Autor nicht gut zu sprechen; sie sitzen mit den ungläubigen Juden zur Linken (dextra nos sumus, quia Christum colimus, qui in dextra Patris sedet, sinistra autem Judaei sunt atque haeretici Matth. c. VII.) und haben deshalb keinen Grund zur Polemik gegen die Juden (audent cum Judaeis altercari, de quorum oculis eximere se putant festucam hoc est coronae illius spineae festucam, ut in oculis suis trabem non sentiant, hoc est crucis offensionem Matth. c. IX.). Ihr Auftreten hat der Teufel veranlaßt (super regnum Christi audet diabolus haereses suscitare Matth. c. XXV cf. Justin bei Irenäus) und der gefährlichste von ihnen ist der Lügenprophet Amapobius (pseudoprophetae exsurgent

utpote Amapobius, qui multos decepit Matth. XXV), ein Vorläufer des Antichriſt, ein Zeichen der letzten Zeiten. Leider iſt dieſer Name in der ganzen Ketzergeſchichte unkontrollierbar und Zahns Vermutung (Forſchungen II S. 105 Fußnote 1), er ſei möglicherweiſe identiſch mit dem fabelhaften Bithynier Ampullianus im Praedestinatus c. 43 (ed. Oehler p. 246), dem Fälſcher des Origenes zu Gunſten ſeiner Lehre von der Hölle als einem Reinigungsorte, iſt zu kühn und trifft namentlich auf den »pseudopropheta, qui multos decepit«, nicht zu. Nach der kurzen Schilderung gehört der Amapobius oder, wer immer hinter dieſem halb barbariſch klingenden Namen ſteckt, eher irgend einer fanatiſchen und enthuſiaſtiſchen Sekte als Haupt zu, was der Umſtand darthut, daß er unter die Pſeudopropheten eingereiht iſt. Ueber häretiſche Lehren erfahren wir nichts Eigentümliches; höchſtens kann man in der Auslegung der Verklärung Chriſti eine Polemik gegen Ketzer finden (Luc. c. IV): Christus . . . Deus verbum intelligitur et creditur et colitur, secundum Dei formam . . . si in unum sint Christus et lex et prophetae, tunc et Christus Dei Filius comprobatur; et lex et prophetae vera prophetasse inveniuntur, quoniam lex et prophetae testimonium dederunt de Christo, praedicentes ea quae futura erant de Christo; et Christus testimonium dedit legi et prophetis, quondam vera prophetaverunt, prophetiam eorum ipsis legis adimplens ... adhaereamus his tribus coniunctis, videlicet Christo, Moysi et prophetis. Nam in ore horum trium stat omne iudicium. Quos qui separare studebunt, erunt nescientes quid dicerent (sic!).

Wenn nicht alles trügt, weisen diese Züge zusammengenommen in die Zeit vor den Toleranzedikten (vor 311, sicher vor 313) zurück. Die Weltflucht in größerer Ausdehnung, die ersten Keime des Mönchtums (continentes, casti, virgines), die jeden Augenblick zu gewärtigende Aussicht auf blutige Verfolgungen, die scharfe Betonung der Gottsohnschaft Christi secundum formam Dei noch ohne eine Andeutung der Homousie, Ketzer, die das alte Testament zum mindesten ablehnen und lebhafte Polemik gegen das Judentum üben, die Cäsarenherrschaft im Vollbesitz ihrer Macht, noch nicht angefeindet von den Germanen (weshalb in Matth. c. XXV die Weissagung des Herrn Matth. 24, 7: insurget autem regnum super regnum nicht wie etwa Ambr. in Luc. X, 10 (M. t. 15. p. 1806) auf Einfälle der Barbaren gedeutet wird, sondern auf die Häresie: super regnum Christi audet diabolus haereses suscitare cf. Hieron. Comm. in Matth. M. t. 26 p. 176, all dies will gar nicht auf die Mitte des fünften Jahrhunderts passen, sondern gebietet, wenigstens um anderthalb Jahrhunderte zurückzugreifen. Auf eine spätere Zeit weist mit Notwendigkeit nichts; dagegen sind eine Menge Beziehungen gegenstandslos, sobald man nicht auf die Zeit der Verfolgungen zurückgeht. Welche Veränderungen hat z. B. nur der nach Harnacks Untersuchungen ca. 500 schreibende angebliche Theophilus an den Annotationes vorgenommen, um sie seiner Zeit dienlich zu machen! Gerade in dieser Hinsicht sind die bei Harnack beigebrachten Analogien sehr belehrend; aus ihnen springt sofort in die Augen, daß die Zeit des Pseudotheophilus ganz und gar verschieden ist von der Zeit der Annotationes. Nur ein paar seien ausgehoben:

Arn. Matth. c. XXIII.	Theoph. (Otto, Corp. Apol. vol. VIII p. 297).
I u b e m u r in persecutione reddere quae Caesaris sunt Caesari, hoc est corpus, in quo habet potestatem.	Tempore persecutionis r e d d e n d u m Caesari praecipit corpus, in quod solummodo habet potestatem.

Wie viel unmittelbarer ist Arnobius gegen das farblose unpersönliche reddendum des Theophilus!

Matth. c. XX.	ibid. p. 296.
Camelus autem n o s fuimus, qui nihil rectum in nobis habuimus . . .	per camelum g e n t i l e m p o p u l u m designat nihil habentem rectum.
Jo. c. III.	ibid. p. 320.
Siloam autem fontem luminis interpretantur, quod est baptisma, unde cordis oculos i l l u m i n a m u s.	Mittitur in Siloa, id est, in baptismatis fonte a gentilitatis sacrilegio d e t e n t u s l i b e r a t u r.

Unverkennbar ist die Differenz von höchstens 50 Jahren zwischen der Vorlage und dem Ausgeschriebenen, den Annotationes und der Kompilation des Pseudotheophilus viel zu gering angesetzt. Wir müssen den Ursprung der Annotationes in der vorkonstantinischen Zeit suchen.

Aber das ist nun auch das einzige sichere Ergebnis. Ich gestehe zu, eine zeitlang an Viktorinus von Pettau als den Urheber der Adnotationes gedacht zu haben. Des Hieronymus Schweigen (viri ill. 74) würde mich nicht irre machen; den dort ausgelassenen Kommentar zu Matthäus hat er ja an einer andern Stelle gelegentlich erwähnt (Comm. Matth. praef.) und die Scholien zu Jo.

und Luc. sind an Zahl und Umfang so unbedeutend, daß ihre Nichtberücksichtigung erklärlich wäre. Auch Beobachtungen des Stiles, z. B. der ganz ähnlichen formelhaften Verbindung des Textes mit der Erklärung im Kommentar Viktorins zur Apokalypse, schienen diese Vermutung zu unterstützen. Aber in sachlicher Beziehung ergaben sich starke Unterschiede. So kennt z. B. Viktorinus 24 Patriarchen Israels gegen die sieben des Arnobius. Daneben besagt nicht viel die Anwendung der Siebenzahl auf die Zahl der Kirchen, die beiden gemeinsam ist; sie erklärt sich bei Viktorinus aus der Angabe seines Textes (Apoc. 1, 4). Aber von allem abgesehen, verbietet der derzeitige Zustand des litterarischen Nachlasses Viktorins vorläufig das Wagnis einer solchen Annahme.

2.

Zur Erinnerung an Prof. Dr. Franz Quirin von Kober.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

Am 28. Januar d. J. wurde Prof. Dr. Franz Quirin von Kober mit dem ganzen Gepränge einer akademischen Leichenfeier und unter zahlreicher Beteiligung von seiten der Diözesangeistlichkeit, an deren Spitze der hochwürdigste Herr Bischof, zu Grabe getragen. Dem Herkommen gemäß weiht nun die Quartalschrift die folgenden Blätter in Dankbarkeit und Verehrung dem Gedächtnis des Verblichenen, dessen Name seit fast vierzig Jahren in der Reihe ihrer Redakteure stand.

Franz Quirin Kober ist als der Sohn einfacher Landleute am 6. März 1821 zu Warthausen geboren. Er besuchte die Lateinschule des benachbarten Biberach, war sodann im Konvikt zu Ehingen, studierte 1840/44 im Wilhelmsstift in Tübingen und wurde am 4. September 1845 zum Priester geweiht. Von den siebenundvierzig mit dem Verstorbenen ordinierten Neopresbytern sind ihm die bei weitem meisten im Tode vorangegangen, so vor allem sein Kollege Felix von Himpel, Gratus Kreutzer, Florian Rieß, Franz Josef Schwarz u. s. w. Nach nur halbjähriger Thätigkeit in der Pastoration als Vikar in Ulm kam er im Mai 1846 als Repetent nach Tübingen.

In dieser Eigenschaft nun hielt Kober in höherem Auftrag Vorlesungen über Philologie, sodann über Epistolarexegese und seit 1848 begann er eine über zwei Semester ausgedehnte Vorlesung über Kirchenrecht. Es hatten nämlich nach einem aus der Zeit Maria Theresias stammenden Gebrauch die Studierenden der katholischen Theologie überhaupt und so auch in Tübingen die Vorlesung über Kirchenrecht bei dem betreffenden Dozenten der juristischen Fakultät zu hören. Der aber war damals Leopold August Warnkönig, ein Josephiner, welcher unter anderem auch den berechtigten Forderungen des Episkopats der oberrheinischen Kirchenprovinz auf mehr kirchliche Freiheit rücksichtslos entgegentrat. Aber eben im Jahre 1848 erhoben die im Oktober und November zu Würzburg versammelten deutschen Bischöfe lauter als je die Forderung nach größerer Freiheit, namentlich auch in der Erziehung des Klerus und seit dem Jahre 1849 hat man begonnen, an den theologischen Fakultäten eigene Lehrstühle für Kirchenrecht zu errichten. In Tübingen trug es zunächst also ein Repetent vor. Mit Rücksicht nun auf die vorhandenen Bedürfnisse und in Würdigung seiner bisherigen erfolgreichen Lehrthätigkeit wurde Kober am 28. Januar 1851 zum Hilfslehrer an der katholisch-theologischen Fakultät in der Eigenschaft eines Privatdozenten mit einem Lehrauftrag über Pädagogik und Didaktik und über Epistolarexegese bestellt. Daneben las er über Kirchenrecht weiter. Am 19. April 1853 erhielt derselbe Titel und Rang eines außerordentlichen Professors und wurde, nachdem er am 21. Mai 1857 den theologischen Doktorgrad erhalten hatte, am 8. September des gleichen Jahres zugleich mit seinem Kursge-

nossen Felix Himpel, dem bisherigen Konviktsdirektor in Ehingen, zum ordentlichen Professor befördert mit dem Lehrauftrag für katholisches Kirchenrecht, wobei der schon im Jahre 1851 erteilte Lehrauftrag für Pädagogik, Didaktik und Epistoralexegese fortdauerte.

So hatte der Verstorbene durch ein Jahrzehnt hindurch eine bunte Reihe von Fächern zu traktieren gehabt. Bis er sich in dieselben voll eingearbeitet hatte, blieb wenig Zeit zu litterarischer Produktion, namentlich wenn man bedenkt, daß die Exegese einen Wechsel in den zu interpretierenden Schriften erheischte. Dafür verwendete er aber alle Zeit und Kraft auf Anfertigung des Kollegheftes und darin ist Kober unstreitig ein Meister geworden. Seine Vorlesungen, die er durch eine selten lange Lehrthätigkeit von fast einem halben Jahrhundert hin vor ungezählten Schülern unseres engeren und weiteren Vaterlandes und namentlich auch aus der Schweiz vor allem über Kirchenrecht, Pädagogik und Didaktik gehalten hat, zeichneten sich aus durch weise Beschränkung auf das Notwendige, übersichtliche Disposition des Ganzen, präzise und klare Darstellung des Einzelnen, bestimmten, sicheren und ruhigen Vortrag, welcher der streckenweisen Trockenheit des Stoffes mitunter durch erheiternde Erklärungen, die ihre Wirkung nie verfehlten, abzuhelfen suchte. Was nun so mühsam in bestimmte Formen gegossen war, wurde nur ungern geändert, so daß es bisweilen den Anschein gewinnen konnte, als ob der neueren und neuesten Entwicklung des kirchlichen Rechtes nicht immer genügend Rechnung getragen sei. Aber bei der eben bemerkten Beschränkung auf das Wesentliche ließ sich solche Aenderung nicht so leicht machen und war

auch nicht so dringend geboten, weil die gegebenen Leitsätze dem Schüler es leicht machten, die Entwicklung der neueren kirchlichen Gesetzgebung zu verstehen und sich in der Masse der neuesten Bestimmungen, die sich doch irgendwie dem akademischen Vortrag entziehen, im gegebenen Fall zurechtzufinden.

Und doch fand Kober trotz der vielen Arbeit für den Katheder während der ersten zehn Jahre die Möglichkeit, der anderen, für den akademischen Lehrer nicht weniger wichtigen Aufgabe, nämlich der litterarischen Thätigkeit gerecht zu werden. So erschien im Jahre 1848 schon in diesem Organ, S. 57—95, eine dogmenhistorische Untersuchung über Beryllus von Bostra und 1853, S. 535—590, ebenda eine Abhandlung über den Ursprung und die rechtliche Stellung der Generalvikare. Gerade die letztere gediegene Arbeit nun mit ihrer gelungenen historischen Exposition über die Entwicklung dieses kirchlichen Instituts erweist den Verstorbenen als einen Adepten der historischen Schule, die, nachdem sie durch Hugo und Savigny für das profane Recht begründet worden war, durch Eichhorn, Walter, Phillips und Richter auch auf den Boden des Kirchenrechts verpflanzt wurde. Daß er gerade Richter besonders viel verdanke, hat derselbe dem Schreiber dieses wiederholt erklärt. Diese historische Richtung zeigen aber hauptsächlich auch seine drei Monographien, die innerhalb eines Jahrzehnts erschienen sind und eine gewaltige Schaffenskraft und Schaffensfreudigkeit beweisen, nämlich der Kirchenbann 1857, aus welchem Bruchstücke schon 1856 und 1857 in der Quartalschrift erschienen waren und welcher 1863 mit einem Register versehen, sonst aber un-

verändert wieder ausgegeben wurde; sodann die Suspension der Kirchendiener 1862, aus welcher der allgemeine Teil schon 1859 als akademisches Programm erschienen war, und die Deposition und Degradation 1867. Absicht des Verfassers bei dieser Schriftenfolge war, „die Gesamtlehre von den für das äußere Leben der kirchlichen Genossenschaft so wichtigen Kirchenstrafen in einer neuen, zusammenhängenden, dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft nach Möglichkeit entsprechenden Bearbeitung" darzustellen. Die diesbezüglichen alten Arbeiten waren nämlich durch Behandlung längst in Wegfall gekommener Bestimmungen und durch rein exegetische und kasuistische Erklärung der Gesetze so gut wie unbrauchbar geworden. Neuere Arbeiten aber fehlten. Nun wollte Kober „in erster Linie immer die historischen Verhältnisse berücksichtigen, um bei jedem einzelnen Punkte die Auffassung und die Grundsätze der alten Kirche kennen zu lernen, und die etwaigen Veränderungen aufzeigen, die im Laufe der Zeit notwendig wurden und sich allmählich gesetzliche Geltung verschafften. An diese geschichtlichen Auseinandersetzungen knüpft sich dann jedesmal die nähere Darlegung des jetzt bestehenden Rechtes." Und diese Aufgabe wurde, wie die damalige Kritik allseitig anerkannte, mit historischer Gründlichkeit, sachlicher Allseitigkeit, formeller Klarheit, sprachlicher Glattheit und fein abwägender Erörterung und Entscheidung in strittigen Punkten vollständig gelöst. Erst die phänomenalen Arbeiten über das kirchliche Strafrecht von Hinschius im 4. und den folgenden Bänden seines Kirchenrechts haben die von Kober überholt, was aber keine Unehre ist. Der erstere Forscher bemerkt auch und wohl nicht ganz un-

richtig, daß Kober mit Unrecht die Quellen der verschiedenen Zeiten als vollständig gleichwertig und das Corpus iuris canonici als einheitliches modernes Gesetzbuch behandelt habe. Aber wie viel Anregung und Belehrung H. seinem Vorarbeiter verdankt, zeigen ungezählte Stellen in seinem Werk. Vielleicht darf auch noch auf die etwas zu große Breite in der Darstellung, die der Uebersichtlichkeit schadet, hingewiesen werden. Aber alles in allem waren die drei Monographien Musterleistungen, welche beinahe die gesamte Lehre von den Kirchenstrafen umfaßten.

Der noch übrige Rest aber von den Poenae medicinales und vindicativae wurde in Artikeln erledigt. So erschien im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 21, S. 3—45, 291—341 und Bd. 22, S. 3—53, „das Interdikt". Die Quartalschrift aber enthält über die nun noch restierenden Poenae vindicativae folgende Arbeiten: Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel gegen Kleriker und Mönche, Jhrgg. 1875, S. 3—78 und S. 355—448; die Gefängnisstrafe gegen Kleriker und Mönche, Jhrgg. 1877, S. 3—74 und S. 551—635; die Geldstrafen im Kirchenrecht, Jhrgg. 1881, S. 3—76. Gerade diese letzteren Arbeiten haben anregend auch auf andere gewirkt. So bemerkt K. Krauß, Im Kerker vor und nach Christus, 1895, S. IV, ausdrücklich, wie viel er dabei dem gefeierten Tübinger Kanonisten zu verdanken gehabt habe.

Andere Arbeiten in diesem Organ sind: Ueber den Einfluß der Kirche und ihrer Gesetzgebung auf Gesittung, Humanität und Zivilisation im Mittelalter, Jhrgg. 1858, S. 443—494, wohl die akademische Antrittsrede für das Ordinariat; Medizin und Kirchenrecht, Jhrgg.

1873, S. 598—681 und die Residenzpflicht der Kirchendiener bei feindlichen Verfolgungen und ansteckenden Krankheiten, Jhrgg. 1882, S. 3—85. In diesen umfassenden Aufsätzen nun ist unter den oben bemerkten Vorzügen der Arbeiten Kobers namentlich auch ein reiches kulturhistorisches Material aufgespeichert, wie denn der Verstorbene als Sohn des Volkes ein tiefes Gefühl und Verständnis für dessen Thun und Treiben besaß, um so tiefer, als er — in unserer Zeit ein Wunder fast zu hören — in seinem ganzen Leben kaum einmal über die Grenzpfähle seines engeren Vaterlandes und auch in solchem Falle gar nicht weit hinausgekommen ist. Unter diesem kulturhistorischen Gesichtspunkt gemahnen diese Arbeiten an Partien in Hefeles Konziliengeschichte, mit welchem den Verstorbenen eine innige Freundschaft verband.

Weiterhin ist der Mitarbeit des Verblichenen an Wetzer und Welte's Kirchenlexikon Erwähnung zu thun. Die 2. Auflage desselben weist bereits 22, zum Teil sehr umfangreiche Artikel von ihm auf, von welchen die meisten schon in der ersten Auflage von ihm bearbeitet worden waren. Gerade in diesen Artikeln kam seine klare, übersichtliche und erschöpfende Darstellungsgabe zum vollen Ausdruck. Sie waren aber auch seine letzte litterarische Thätigkeit, bei der er, wie er selbst sagte, des fröhlich frischen Arbeitens in den besten Mannesjahren gedachte. Fügen wir dem noch bei, daß von ihm in diesem Organ auch eine Anzahl von mit sachlichen Erörterungen und Bemerkungen angefüllten Rezensionen erschien, so ist seine litterarische Thätigkeit, durch welche er sich um das Kirchenrecht vor allem best verdient gemacht hat, zur Darstellung gekommen.

Dieſe Verdienſte als Lehrer und Schriftſteller haben auch die gebührende Anerkennung gefunden. Im Jahre 1877 erhielt Kober das Ritterkreuz erſter Klaſſe des Ordens der Württembergiſchen Krone. Im darauf folgenden wurde er Rector magnificus. Im Jahre 1882 kooptierte ihn die Geſellſchaft für Kirchenrechtswiſſenſchaft in Göttingen zum auswärtigen Mitglied. Wenn nun dieſe Auszeichnungen alle wohl verdient waren, ſo war es doch am meiſten die ſtaatliche. Kober kannte noch aus eigener Anſchauung die kläglichen kirchlichen Zuſtände in der Diözeſe Rottenburg namentlich vor dem Jahre 1848. Er hat damals als treuer Sohn und Prieſter ſeiner Kirche ihre energiſchen Forderungen um Freiheit, wenn auch nicht in öffentlichem Auftreten, wozu er wohl weniger geeigenſchaftet war, aber beſonders durch das rechte Wort an ſeine Schüler unterſtützt. Nachdem aber das Allernotwendigſte gewonnen war, wußte er in dankbarer Beſcheidung und Vergleichung mit den früheren Zuſtänden zur Mäßigung zu mahnen, ohne jedoch ein berechtigtes Anſtreben weiterer Rechte zu verdammen. So nämlich lautet das faſt väterliche Teſtament, das er in dieſer Frage ſeinen Hörern in das Leben hinaus mitgab, zum Teil geſtützt auf die Worte Walters: „Daß diejenigen Länder, welche die kirchlichen Angelegenheiten einſeitig durch Staatsgeſetze ordneten, vom idealen Verhältnis der beiden Gewalten noch weit entfernt ſeien, wer möchte es leugnen? Und es wird Sache des Klerus ſein, die zu gewinnenden Freiheiten der Kirche mit Standhaftigkeit, Klugheit und Würde zu erkämpfen, die gewonnenen Freiheiten mit Mäßigung und Umſicht, Geiſt und Wiſſenſchaft zu behaupten und deren wohlthätige Wirkungen für das ge-

meine Wesen fühlbar zu machen. Soll die Kirche für den einzelnen Menschen und für die Völker den ganzen Reichtum ihrer göttlichen Gnaden entfalten, so muß ihr die hiezu nötige Freiheit der Bewegung gewährt werden. Auf der anderen Seite aber fordert die Billigkeit, anzuerkennen, daß der antichristliche Geist des Jahrhunderts und die Rücksichtnahme auf die Eifersucht der anderen Konfessionen es den Regierungen sehr erschweren, wenn nicht unmöglich machen, den Forderungen der Katholiken nach allen Seiten und in ihrem vollen Umfang gerecht zu werden." Man wird unter diesen Umständen nicht allzuviel behaupten, wenn man sagt, daß, wenn und da der kirchliche Frieden Württemberg im wesentlichen bis zur Stunde inmitten so vieler Kämpfe ringsum erhalten blieb, das doch auch dem besonnenen Wirken des akademischen Kirchenrechtslehrers der katholischen Geistlichkeit in einigermaßen zu danken ist. Als Mann des Friedens und weiser Mäßigung hat sich Kober auch in anderen difficilen Zeitpunkten erwiesen. Und so war die weitere staatliche Ehrung, die Verleihung des Kommenthurkreuzes zweiter Klasse des Friedrichsordens anläßlich der Sekundiz im Jahre 1895 eine wohlverdiente Bekrönung des Verdienstes.

Gerade bei dieser Jubelfeier wurde auch offenbar, welcher Sympathien sich der Verstorbene im Lande bei Klerus und Laien und bei seinen derzeitigen Schülern erfreute. Man mußte sich aber auch hingezogen fühlen zu diesem trotz der Last der Jahre noch hochragenden stattlichen Greise, der gegen jedermann freundlich und leutselig war, der, wenn die dem Schwaben an sich, ihm aber in etwas höherem Grade eigene anfängliche Zurückhaltung und Wortkargheit gewichen war, recht

fröhlich sein konnte, wo er dann bei seinem bis in die letzte Zeit herein frischen Gedächtnis aus längst vergangenen Zeiten Ernstes und Heiteres mit einem, die Pointe nie verfehlenden Ausdruck, der schon durch einen gewissen trockenen Ton erheiternd wirkte, zu berichten wußte. Namentlich aber war er den Nahestehenden und den Kollegen ein treuer Berater und väterlicher Freund. Das alles brachte Liebe, Dankbarkeit und Verehrung ein.

Allein bereits auch fielen dunkle Schatten auf den Lebensweg. Schon im Sommer 1894 hatte sich bei dem vorher nie ernstlich krank Gewesenen ein bedenklicheres Unwohlsein eingestellt und wenn sich die Krankheit auch allmählich wieder hob, so blieb doch in den Füßen eine derartige Schwäche zurück, daß der seit vielen Dezennien mit staunenswerter Präzision in Ausmessung von Zeit und Raum zurückgelegte tägliche Gang zur Vorlesung ins Konvikt nicht mehr gemacht werden konnte, sondern das Kolleg in der näheren Aula gehalten werden mußte, während die Vorlesung über Pädagogik und Didaktik stellvertretend durch einen der Repetenten gehalten wurde. Schließlich aber sah er sich, so schwer es ihn ankam, auf die durch beinahe ein halbes Jahrhundert hin ausgeübte akademische Lehrthätigkeit zu verzichten, bei der zunehmenden Schwäche der den Dienst beinahe versagenden Füße gezwungen, um seine Pensionierung einzukommen, die ihm dann auch von Sr. Majestät am 11. August unter Anerkennung seiner „vieljährigen treuen und vorzüglichen Dienste“ gewährt wurde. Da hätten ihm nun alle ein langjähriges Otium cum dignitate gewünscht. Allein der Himmel hatte anders

beſchloſſen. Noch Ende des Semeſters erkrankte er ernſthaft. Und nachdem wieder einige Beſſerung eingetreten war, warf ihn Ende Oktober ein Schlaganfall, der ihm die Sprache ſo gut wie raubte, aufs neue aufs Krankenlager, auf welchem ſich dann innerhalb dreier Monate die letzten Kräfte verzehrten. Am 25. Januar wurde er von ſeinen Leiden erlöſt. Wir hoffen nun zu Gott, daß auch an unſerem teuren Verſtorbenen das Wort beim Propheten Daniel ſich bewahrheitet hat, daß jene, welche viele in der Gerechtigkeit unterwieſen haben, leuchten werden wie die Sterne, immer und ewig (XII, 3). Bleiben aber wird nach den Worten des nunmehrigen Seniors der katholiſch-theologiſchen Fakultät an ſeinem Grabe ein ſolches Bild von ihm: „Ein angeſehener Gelehrter, ein unverdroſſener und hochgeſchätzter Lehrer, ein treuer und teilnehmender Freund und für die überlebenden Mitglieder der Fakultät, die wir einſt alle zu ſeinen Füßen ſaßen, ein liebevoller Kollege“. R. I. P!

3.

Zur Frage nach den Pſalmenüberſchriften.

Von Hubert Grimme in Freiburg, Schweiz.

Eine neue Anſicht über die Bedeutung der mit לְ (אֶל und אֵל) eingeleiteten Pſalmenüberſchriften hat Dr. Euringer S. 203 ff. des laufenden Jahrgangs dieſer Zeitſchrift an einem Orte, wo wenige dergleichen Dinge ſuchen dürften, aufgeſtellt. Er nimmt ſie als voces memoriales „für die Noten, nach welchen jeder Stichus geſungen oder doch wie beim kirchlichen Pſalmengeſang geſchloſſen wurde". Zur Begründung bringt er vor, daß vermutlich die hebräiſche Muſik entſprechend der heutigen ägyptiſchen mit Intervallen von Drittelstönen operiert habe; da ihre Skala ſieben ganze Töne aufweiſe gemäß den ſieben Planeten der Sphärenmuſik, ſo würde deren Dreiteilung 22 Tonſtufen ergeben, alſo genau ſo viele, als das hebräiſche Alphabet Buchſtaben habe. Demnach habe es nahe gelegen, mit Buchſtaben muſikaliſche Phraſen, eventuell als voces memoriales wiederzugeben.

Zu dieſer höchſt hypothetiſchen Beweisführung wird ſich wohl mancher Leſer ſofort ſeine Fragezeichen geſetzt haben; es verlohnt ſich nicht recht — zumal die ganze

Frage trotz der vielen ſchon dafür verſchwendeten Tinte recht unbedeutend iſt — Punkt für Punkt zu widerlegen. Nur das eine möchte ich zu bedenken geben: Da eine muſikaliſche vox memorialis doch jedenfalls eine charakteriſtiſche Wendung der Melodie wiedergeben müßte, wie ſeltſam wäre es dann, wenn ſie jedesmal ein guthebräiſches Wort, ja öfters ſogar deren mehrere darſtellte! Die überlieferten grammatiſchen voces memoriales haben es meiſt nicht zu ſolch begrifflicher Formung gebracht.

Da die lehrreichſte Kritik im Beſſermachen beſteht, ſo will ich verſuchen, das mit einer neuen Erklärung zu thun, deren Baſis weniger hypothetiſch ausfallen ſoll. Die durch Ibn Ezra vertretene jüdiſche Tradition ſieht in verſchiedenen der in Frage kommenden Phraſen z. B. in אַל־הַשְּׁחֵת, עַל־שֹׁשַׁנִּים, עַל־עַלְמוֹת die Anfangsworte von ehemals populären Liedern, nach deren Weiſe der damit gezeichnete Pſalm geſungen worden wäre. Dieſe alte Anſicht halte ich für richtig, falls man ſie dahin modifiziert, daß die betreffenden Worte irgend eine recht bezeichnende Phraſe eines Liedes darſtellten, die keineswegs ſtets am Anfange geſtanden zu haben braucht.

Dafür ſpricht nun zunächſt, daß alle hierhingehörigen Worte über die gewöhnliche Ausdrucksweiſe ſich erheben, teilweiſe ſogar von einer derart auffälligen Färbung ſind, wie ſie ein maßvoller Dichter wohl nicht ſofort an erſter Stelle ſeines Gedichtes anbringen würde. Worte wie שֹׁשַׁנִּים, מוּת לַבֵּן, יוֹנַת אֵלֶם רְחוֹקִים, אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר könnten vielleicht in einem phraſengeſchminkten neuperſiſchen Liede, ſchwerlich aber in einem hebräiſchen den Anfang bilden.

Der Hauptſtützpunkt meiner Anſicht beſteht aber darin, daß wir in der Bibel noch ein Lied beſitzen, das nach

einem hervorragend charakteristischen Worte seiner Mitte citiert wird, nämlich die als קֶשֶׁת „Bogen“ bezeichnete Totenklage Davids über Saul und Jonathan II Sam. 1, 19—27. Sie wird eingeleitet durch die Bemerkung: „Da sang David folgende Totenklage über Saul und seinen Sohn Jonathan. Und er befahl die Söhne Judas קֶשֶׁת zu lehren: aufgeschrieben ist es (קֶשֶׁת) im סֵפֶר חַיָּשָׁר[1]). Im Texte des Liedes handelt nun fast eine ganze Strophe (22) in auffälligen Wendungen vom קֶשֶׁת Jonathans:

מִדַּם חֲלָלִים מֵחֵלֶב גִּבּוֹרִים
קֶשֶׁת יוֹנָתָן לֹא נָשׁוֹג אָחוֹר
וְחֶרֶב שָׁאוּל לֹא תָשׁוּב רֵיקָם

„Ohne[2]) Blut von Erschlagenen, ohne[2]) Fett von Helden zog niemals der Bogen Jonathans sich zurück, noch kam Sauls Schwert je thatenlos heim“.

So scheint es mir unzweifelhaft, daß das Wort

---

1) Die Erklärer wissen bisher mit קֶשֶׁת wenig anzufangen und Wellhausen greift zu dem verzweifelten Mittel, es als Ergänzung zu בַּעֲלֵי in V. 6 (!) zu fassen und hier zu eliminieren.

2) Bisher stets irrig mit „Von“ übersetzt. Ein nettes Lob für Jonathan, wenn seine Bogen sich gegen Erschlagene gerichtet hätte! מִן als „ohne“ siehe z. B. Is. 22, 5 „Sie wurden ohne Bogen gefangen genommen“. — Ich nehme hier Gelegenheit, noch eine andere falsch übersetzte Stelle dieses Liedes richtig zu stellen. Am Schluß von Str. 21 heißt es: „Denn dort ward der Helden Schild weggeworfen, der Schild Sauls בְּלִי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן. Heißt das nun „ungesalbt mit Öl“? Was soll man sich darunter denken? Ich zweifle nicht, daß es heißen soll, „der Schild Sauls, des mit Öl (zum Könige) Gesalbten“, so daß בְּלִי entweder Rest von altem, mißverständlich gewordenem בְּלוּל (oder בְּלִיל) „übergossen, gesalbt“ darstellt, wozu מָשִׁיחַ eine gute Glosse wäre, oder daß es Glosse zu folgendem מִן „ohne“ ist.

קְשָׁה in der Vorbemerkung dieſer Strophe entſtammt und als Titel des ganzen Liedes benutzt wurde.

Endlich bietet ſich zu dem Vorgange einer ſolchen Liedbenennung eine gute ſemitiſche Parallele im Altarabiſchen dar. Faſt alle Suren der Qorans werden citiert nach irgend einem markanten Worte innerhalb derſelben, ſo S. 2 „Kuh“ nach „der roten Kuh“ in V. 63, S. 3 ʿImrân nach „dem Weibe des ʿImrân V. 31, S. 17 „Er reiſte nachts“ gemäß V. 1, S. 80 „Er runzelte die Stirn“ nach V. 1 u. ſ. w.

Von entlegeneren Parallelen könnte man viele anführen, z. B. wenn man im Deutſchen vom „Jungfernkranz“ redet und darunter das Lied der Brautjungfern aus dem Freiſchütz verſteht: „Wir winden Dir den Jungfernkranz“ u. ſ. w.

Wurden nun mehrere Lieder auf die gleiche Melodie geſungen, ſo mußten ſie jedenfalls im gleichen Metrum gedichtet ſein. Stimmt letzteres nun für alle diejenigen Pſalmen, welche mit demſelben Stichworte vorbezeichnet ſind? Nach meinen metriſchen Ergebniſſen [1]) muß ich das für eine Anzahl von Fällen verneinen, wie ich ſpäter einmal genauer darthun werde. Jetzt nur die Warnung, man möge mit dem eiligen Schluſſe: „Dann iſt deine Metrik ungenau“ zurückhalten. Ich würde eher den Schluß zulaſſen: „Dann iſt ein Teil der Ueberſchriften entweder unzuverläſſig oder durcheinandergeraten“. Damit würde ich nur das Urteil verſtärken, welches andere Bibelforſcher ohne Zuhilfenahme der Metrik ſchon längſt darüber gefällt haben.

1) Vgl. Abriß der bibliſch-hebräiſchen Metrik I, Zeitſchrift d. Deutſch. Morgenl. Geſellſch. 50, 529—84, wozu hoffentlich in Jahresfriſt die metriſch-kritiſche Bearbeitung der Pſalmen kommen ſoll.

4.

Zur Textgeschichte des Buches Daniel.

Von P. Nießler, Repetent in Ehingen a. D.

Von seiten der Redaktion dieser Zeitschrift wurde mir der ehrenvolle Auftrag zu teil, die in den „Biblischen Studien“ [1]) erschienene Schrift von Prof. Dr. Bludau „die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massorethischen Text“, Freiburg, Herder 1897, XII. 218 S. 8°, auf diesen Blättern anzuzeigen. Da ich schon seit Jahren mich mit demselben Thema befaßt habe und als Frucht meiner Studien eine Publikation vorbereite, so ist mit Zustimmung der Redaktion die Anzeige zu einer Abhandlung erweitert worden. Im folgenden werde ich mir deshalb erlauben, unter fortwährender Bezugnahme auf Bludaus Schrift meine Anschauungen über den fraglichen Gegenstand darzulegen.

Bludaus Schrift verfolgt den Zweck, eine vorurteilsfreie Würdigung der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Daniel und zugleich einen Beitrag zur Textge-

1) II. Band, 2. u. 3. Heft.

schichte desselben zu bieten. In der Einleitung (§ 1) bespricht der Verf. den unschätzbaren Wert der LXXübersetzung im allgemeinen als ältesten Textzeugen des A. Test.: „Diese Uebersetzung eröffnet uns, wie keine andere Uebersetzung", bemerkt der Verf. S. 2, „die Möglichkeit, eine Textgestalt kennen zu lernen, welche gegen 1200 Jahre älter ist, als die älteste Bibelhandschrift des hebräischen Alten Testamentes." Im darauffolgenden Paragraphen bespricht der Verf. die Schicksale der LXXübersetzung des Buches Daniel und deren Bezeugung. Am meisten interessiert hier die Frage: Wann ist die LXXübersetzung Daniels entstanden. Der Verf. glaubt (S. 8), daß die LXXübersetzung Dan. unmittelbar nach der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes angefertigt worden sei; er schließt dies aus Kap. IX 24—27, X 1, XI 25. 30. 33. Allein diese Stellen beweisen nur, wie König, Einl. in das A. Test. Bonn 1893 S. 386 mit Recht bemerkt, „daß in ihnen die Worte auf die makkab. Drangsalsperiode bezogen worden sind; aber dies Verständnis war nicht bloß so lange möglich, als die makkab. Zeit dauerte." Unsicher ist es auch, ob das 1. Makkabäerbuch das „*βδέλυγμα ἐρημώσεως*", wie der Verf. meint (S. 8), „aus der LXXübersetzung Daniels" entlehnt hat; es kann ebensogut das umgekehrte Verhältnis vorliegen oder es können beide Autoren, von einander unabhängig, auf denselben Ausdruck gekommen sein. Auch das 3. Makkab.-Buch muß noch nicht auf die LXX Dan. zurückgehen, „weil es die Bekanntschaft mit dem Gebet des Asarja voraussetzt"; denn dieses letztere beruht, wie Bludau selbst S. 160 zugiebt, auf einer hebräischen Vorlage. Ebenso belanglos für die Bestimmung des Alters der

LXX Dan. ist das 3. Buch der Sibyllinen, denn de Lagarde's [1]) Ausführungen hierüber sind meines Wissens noch nicht widerlegt. Eine sichere Bezeugung der LXXübersetzung überhaupt (und somit wohl auch des B. Daniel) findet sich erst im Prolog zu Jesus Sirach, sodann bei Philo und Josephus. — Letzterer bringt außerdem in seiner Archäologie eine große Anzahl von Citaten aus Daniel; Bludau hält dafür (S. 12), daß er sie aus der LXX Daniels entlehnt habe. Eine eingehende Vergleichung dieser Citate mit der LXX, dem MT und der theodotion. Uebers. Daniels lehrt aber das Gegenteil. Man vergleiche z. B. nur Dan. IV 3. 4. 6; V 1. 2. 6. 13. 17. 18. 21 mit den entsprechenden Citaten bei Josephus: dieser ist deshalb aus der Reihe der Zeugen für den LXXtext Daniels zu streichen. Ausführliche Citate aus LXX Dan. kommen erst bei Justin, (Origenes) Tertullian, Cyprian und Viktorin v. Pettau vor. — Die auffallende Erscheinung, daß die Citate des N. Test., ebenso die bei Clemens Rom. und Pastor Hermae sich nicht an die LXX, sondern an Theodotion anschließen, erklärt der Verf. (S. 21—23) mit größter Wahrscheinlichkeit durch die Annahme, daß bereits im 1. christl. Jahrh. neben der LXX Dan. noch eine andere griechische Version zirkuliert habe. Diese 2. griechische Uebersetzung habe Theodotion auf Grund des hebräischen Textes einer Revision unterzogen. Um so leichter lasse es sich dann erklären, daß diese von Theodotion nur reformierte griechische Uebersetzung, welche ebenfalls den Namen der LXX führen mochte, ohne weitern Widerspruch in kirchlichen Kreisen allgemeine

1) G.G.A. 1891 S. 512 f.

Aufnahme fand und die ursprüngliche alexandrinische verdrängte [1]). An dieser Verdrängung der LXX ist aber nicht bloß, wie der Verf. (S. 24) meint, die zu apologetischen Zwecken ungeeignete Uebertragung von Dan. IX 24—27 schuld, sondern überhaupt die fast durchgehende Differenz zwischen LXX und MT Dan. — Infolge dieser Verdrängung geriet die alexandrinische Uebersetzung Daniels fast ganz in Vergessenheit. Sie ist uns nur noch in Einer Handschrift (Cod. Chis.), Einer Tochterübersetzung (Cod. syrohex. Ambros.) und in Vätercitaten erhalten. — Nachdem der Verf. in § 3 die beiden Codices beschrieben, wendet er sich in § 4 der Vergleichung der LXX mit dem MT zu. Der MT Dan. ist aber, wie der Verf. selbst auf S. 2 und 7 bemerkt, nicht die älteste Textgestalt Daniels; eine ältere Gestalt liegt vielmehr in den Citaten des Fl. Josephus, der theodotionischen Uebersetzung, den Fragmenten des Aquila und Symmachus, der Peschito und der Vulgata vor. Der Verf. übergeht jedoch diesen Punkt und giebt dafür (S. 31) folgende Charakteristik der LXX Daniels: „In Kap. 1 und 2 giebt der Alexandriner eine klare Uebersetzung mit geringfügigen Varianten; im Anfang von Kap. 3 werden die Diskrepanzen schon häufiger; in Kap. IV—VI dagegen herrscht eine unglaubliche Willkür; ohne rechten Grund scheint der Uebersetzer sich bald in der Rolle eines Interpreten, bald in der eines Paraphrasten, bald in der eines Epitomators gefallen zu haben."

1) Vom Verf. ausführlicher begründet in dieser Zeitschrift 1897. S. 1 ff. Allerdings ist immer noch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die theod. Citate im N. Test. und bei den Kirchenvätern das Werk späterer Revisoren sind; vergl. de Lagarde Mittheil. II, 53 u. 54!

„Ja Kap. 7—12 hinwieder ſchließt ſich die Ueberſetzung ziemlich genau an den Urtext an.“ „Außerdem finden ſich in der Ueberſetzung Stücke, für welche wir ein hebr. oder aram. Original nicht mehr aufweiſen können: Das Gebet des Azarias, der Lobgeſang der drei Jünglinge, die Geſchichte von der Suſanna, von Bel und dem Drachen.“ — Um dieſes Urteil näher zu begründen, unterſucht der Verf. zunächſt „jene Kapitel, bei deren Wiedergabe der Alexandriner ſich mehr in den Grenzen erlaubter Freiheit hält (Kap. I—III, VII—XII), dann jene Abſchnitte, in denen er bei ſeiner Arbeit das Maß der Freiheit weit überſchritten hat, und rein willkürlich zu verfahren ſcheint (Kap. 3, 98 bis Kap. VII), endlich noch die Zuſätze in Kap. III, XIII und XIV“ (S. 32 und 33). — Näherliegender und objektiver wäre die geſonderte Betrachtung der hebr., aram. und griech. Stücke geweſen; denn es ſoll ja durch die Unterſuchung erſt erwieſen werden, ob die betr. Kapitel frei überſetzt ſind oder ob ſie auf eine andere Vorlage zurückgehen. —

Wie der Verf. ſelbſt angiebt [1]), bietet die LXXüberſetzung des hebr. Daniel eine beträchtliche Anzahl von Stellen, welche keinen erträglichen Sinn geben. Es ſei hier auf VIII 11. 25, IX 2. 24. 25. 26. 27, XI 4—45, XII 3. 6. 7 verwieſen. Von Seiten des Ueberſetzers hätte nun gewiß kein großes Aufgebot von Phantaſie dazu gehört, anſtatt dieſer ſinnloſen Stellen etwas Lesbares niederzuſchreiben. Da er das nicht gethan, ſo folgt daraus, daß er ſich ſo enge als möglich an ſeine Vorlage angeſchloſſen hat. Es müſſen deshalb alle Abweichungen der LXX, welche ſich nicht als innergriechiſche

1) S. 34, 65, 66, 68, 89, 142.

Verderbnisse oder als Mißverständnisse des Uebersetzers ausweisen, auf die Rechnung eines von MT abweichenden hebr. Textes gesetzt werden. Zu den vom Verf. aufgeführten innergriech. Verderbnissen sind noch folgende zu zählen: VIII 16 *πρόσταγμα* für *πρᾶγμα*, X 6 *στόμα* für *σῶμα*, XI 13 *πόλεως* für *πολλήν*. Als Mißverständnisse des Uebers. dürften verschiedene Abweichungen vom MT, welche Bludau als „auf andern Lesarten beruhend" erklärt hat, bezeichnet werden, denn sie beruhen vielfach nur auf der Verwechslung des einen oder andern Konsonanten, z. B. VIII 25: *καὶ ποιήσαι συναγωγὴν χειρὸς καὶ ἀποδόσεται* = וּבְאַפֶס יד יִשָּׁבֵר statt וְיֵאָכֵף יָד וַיַּשְׁבִּיר; XI 15 *καὶ ἐπιστρέψει τὰ δόρατα αὐτοῦ* = וְיַתֵּסְּךְ סַלּוֹנִים statt וישפך סוללה. Es läßt sich allerdings, wie auch der Verf. bemerkt (S. 63), nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob die LXX diese Lesefehler begangen oder ob sie schon in der Vorlage der LXX gestanden haben. — Unter den auf eine andere Lesart zurückgehenden Abweichungen der LXX macht sich Eine Gruppe besonders bemerklich: es ist dies eine Anzahl späthebräischer und aramaisierender Ausdrücke, welche von den LXX entweder gar nicht oder nicht ganz entsprechend wiedergegeben sind. Es ist dies um so auffallender, weil die LXX im Aramäischen besser, als im Hebräischen, versiert waren und auch öfters hebräischen Wörtern die entsprechende aram. Bedeutung unterlegten (z. B. VIII 2. 11, XI 16. 24. 45, XII 2. 4.) Man sollte füglich erwarten dürfen, daß gerade die späthebräischen und aramaisierenden Redebestandteile von den LXX am treffendsten wiedergegeben worden wären. Allein gerade das Gegenteil ist der Fall: man vergleiche Dan. MT 1 2. 4. 5. 10. 12. 13. 16. 17. 20,

II 2, VIII 2. 13. 25, IX 26, X 7. 8. 16. 21, XI. 12. 43 mit Dan. LXX! Allerdings giebt es auch bei den LXX einige Stellen, welche dem späthebr. oder aramaiſ. Worte zu entſprechen ſcheinen (z. B. I 2. 3. 5., VIII. 4. 7, XI 17. 45); aber angeſichts der zahlreichen entgegengeſetzten Fälle läßt ſich die Annahme nicht ohne weiteres abweiſen, daß auch die letzteren auf guthebräiſche Ausdrücke zurückzuführen ſeien. Sollte aber dieſe Annahme unrichtig ſein, ſo iſt immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß jene Wörter bei der erſtmaligen Ueberarbeitung der LXXvorlage Dan. eingeſetzt worden ſind. Daß eine ſolche Ueberarbeitung der LXXvorlage Dan. ſtattgefunden hat, ergiebt ſich aus einer genaueren Betrachtung des Inhalts von Kap. IX und X. Bei einer zweiten, nach der LXXüberſetzung erfolgten Ueberarbeitung des Danieltextes wäre dann abermals eine Anzahl guthebräiſcher Ausdrücke durch ſpäthebräiſche oder aramaiſierende erſetzt worden.

Die Ueberſetzung des aram. Teils des B. Daniel weicht viel ſtärker, als die des hebräiſchen, vom MT ab. Die Mehrzahl der Exegeten macht dafür den Ueberſetzer verantwortlich (S. 206). Auch der Verf. urteilt wenigſtens bezüglich des 4. Kap., „daß in der LXX eine Paraphraſe geboten werde, wie wir ſie nur in den älteſten Targumim zu finden gewohnt ſind“ (S. 148). Nach Cornill [1]) zeigt ſich nun gerade in den älteſten Targumim „eine peinliche Genauigkeit, welche kein Wörtchen, keine Sylbe des Grundtextes verloren gehen läßt.“ „Selbſt bei der größten Freiheit und bei der ungebundenſten Willkür dem Geiſte gegenüber die ſkla-

1) Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886. S. 121.

vischste Treue gegen den Buchstaben — das ist die Signatur des Targums.« Von einer solchen Treue findet sich aber in der LXX Dan. keine Spur: große Partieen werden ohne weiteres übergangen (z. B. in Kap. V.). Es kann deshalb die LXX Dan. nicht mit einem Targum verglichen werden. Die LXX Dan. ist überhaupt keine Paraphrase; denn zum Begriffe Paraphrase gehört nicht nur, daß die Stellen umschrieben werden, sondern auch daß schwierige Stellen durch die Umschreibung einen annehmbaren Sinn erhalten. Letzteres ist bei der LXX Dan. nicht der Fall: man denke nur an sinnlose Sätze, wie II 41, V 6, VII 5. 7. 8 u. a. — Die LXX Dan. ist auch keine tendenziöse Bearbeitung; denn es fehlt die Tendenz. Wenn der Verf. (S. 207) auf die Abkürzungen in Kap. III 3. 7. 10. 15 hinweist, so läßt sich dem gegenüberhalten, daß ganz leicht bei diesen Stellen eine Erweiterung auf Seiten des MT vorliegen kann: muß denn gerade der Verfasser des Danielbuches der Umständlichste gewesen sein? Daß es nicht in der Absicht der LXX Dan. gelegen hat, an ihrer Vorlage Namen oder Beinamen abzukürzen, geht ferner aus dem hervor, daß die LXX selbst an einigen Stellen unnötige Zusätze haben, welche im MT fehlen (z. B. III 2, andere Beispiele auf S. 48).

Es bleibt somit nur die Möglichkeit übrig, daß die LXX einen vom MT abweichenden Text vor sich hatten. Hiefür spricht auch folgendes: Es sind 19 Stellen vorhanden, in denen sich der MT Dan. mit der Josephsgeschichte der Genesis berührt; 13 davon sucht man vergebens in der LXX Dan. Ueber letztere Stellen macht Dr. Rosenthal in der ZAW 1897, S. 125 ff. folgende Bemerkung: „IV 6. 15, V 14. 15. 16 . . . sind insofern miteinander

verwandt, als sie von Daniels Sehergabe, von dem in ihm vorhandenen Gottesgeiste sprechen. V 2. 3 betreffen Belsazars Gottlosigkeit; VI 15. 16. 19 des Darius Verzagtheit, Sorge um Daniels Schicksal, also jedenfalls die Stimmung von Königen." „Eine ganz genau erkennbare Absicht (hat) den Uebersetzer bei diesen Weglassungen geleitet." „Weshalb wohl die Sätze beim Griechen fehlen, in welchen dem Daniel der Gottesgeist zugesprochen wird?" „Je mehr man sich nämlich daran gewöhnte, Daniel als zu den Prophetenbüchern gehörig zu betrachten, desto mehr war man in jüdischen Kreisen bestrebt, ihn zu den Kethubim zu rechnen und die Zahl der Prophetenbücher nicht zu vermehren." „Die Rabbiner machten einen ganz genauen Unterschied zwischen ihm und den letzten Propheten und finden, daß er kein Prophet gewesen . . . ." „Da die griechischen Uebersetzungen gewissen Zwecken oft ganz dienstbar gemacht worden sind, so mag bei der Fortlassung der angegebenen Stellen die Absicht obgewaltet haben, Daniel eine Stufe unter die Propheten zu rücken." — Es ist nur schade, daß es nicht stimmt: auch in der LXX Dan. V 12 wird dem Daniel der Gottesgeist und die Prophetengabe (I 17, II 19. 23. 28) zuerkannt. — „Daß die beiden Belsazar betreffenden Sätze fehlen", schreibt ferner Dr. Rosenthal, „mag in der Rücksicht der Uebersetzer gegen das Königshaus begründet sein." — Ein König darf nicht in so gehässigem Lichte gezeigt werden." „Vielleicht fehlen darum solche Angaben über Belsazar." „Die verzagte Stimmung und die Kasteiungen, die sich Darius auflegt, sind vielleicht der Würde eines Königs auch nicht entsprechend." „(Eben)so war es vielleicht nicht der Würde des Königs entsprechend,

sich bei seiner Sorge um Daniel so weit herabzulassen." Dagegen ist zu bemerken: die LXX nahmen allerdings auf die Ptolemäer Rücksicht (vgl. Lev. XI 5); Belsazar war aber kein ägypt., sondern ein babylon. König. Wenn diesem etwas Schlimmes nachgesagt wurde, so konnte dies vernünftigerweise die Ptolemäer nicht beleidigen; wären sie trotzdem so zartfühlend gewesen, so haben die LXX dennoch faktisch keine Rücksicht darauf genommen. Dies ergiebt sich deutlich aus LXX Dan. IV 20, V 2, VII 24. 25; dies ergiebt sich auch aus der LXXübersetzung des ganzen A. Test., in welcher unzähligemale den Trägern einer Königskrone Unschönes nachgesagt wird. Zudem zeichnen sich nicht die LXX Dan., sondern der MT durch eine größere Rücksichtnahme auf die Person des Königs aus (z. B. II 7. 16, IV 21, V 10, VI 6, 22). Endlich kann man die „verzagte Stimmung" des Königs, dessen „Kasteiungen und bekümmerte Sorge um Daniel" nicht bloß im MT Dan., sondern auch in der LXX Dan. (VI 14. 18) lesen. — Der Uebersetzer hat ganz einfach jene fehlenden Stellen nicht vorgefunden; sonst hätte er sie ebenso gut wie die andern übersetzt. Weshalb sollten die LXX von 19 Genesisstellen 13 ausgelassen und 6 übersetzt haben? Weshalb sollten die LXX die höfliche Sprache des MT Dan. in II 7. 16 u. a. absichtlich vergröbert haben?

Hiezu kommt ein Weiteres: In der LXXübersetzung Dan. fehlen über 40 Ausdrücke und Redewendungen, welche babylonischen, persischen, griechischen und spezifisch aramäischen Ursprungs sind. Diesen 40 Stellen gegenüber stehen 7 andere, wo die LXXübersetzung den Fremd-

wörtern, bezw. den aram. Wörtern entſpricht [1]). — Soll vielleicht das Nichtvorhandenſein jener 40 Wörter bei den LXX auf Zufall beruhen? Die große Zahl ſpricht dagegen. — Oder auf Unkenntnis? Bei den babyl. und perſiſchen Ausdrücken wäre es möglich, nicht aber bei den griechiſchen und ſpezifiſch aramäiſchen. — Oder auf der Freiheit des Ueberſetzers? Eine ſolche läßt ſich mit der ſonſt beobachteten, peinlichen Genauigkeit, womit ſelbſt ſinnloſe Sätze wiedergegeben werden, nicht vereinigen. Oder läßt ſich eine Abſicht bei der Weglaſſung der betreffenden Ausdrücke erkennen? Bezüglich Kap. II 5, III 17. 96, V 2. 3. 23, VI 19 wird dies allgemein, auch vom Verf. S. 45, bejaht. Zu II 5 und III 96 bemerkt nemlich der Verf.: „Aus Rückſicht auf den Anſtand hat der Ueberſetzer jene minder decenten Ausdrücke dem Sinne nach wiedergegeben.“ — Das Gegenteil hievon lehrt aber II Reg. 10, 27 und 18, 27, wo nicht die LXX, ſondern der MT den decenteren Ausdruck aufweiſt (cfr. Geſenius hebr. und aram. Hdwörterbch. hsg. v. Buhl Leipzig 1895 s. v. חרי). — Zu V 2. 23 bemerkt der Verf. S. 45: „Aus ähnlichen Gründen (der Decenz) vielleicht ... übergeht der Ueberſetzer V 2. 3 (und 23) den Umſtand, daß die Weiber des Harems als Teilnehmerinnen des Zechgelages und der Entweihung der heiligen Gefäſſe auftreten, zumal die griechiſche Sitte mit der orientaliſchen hierin im Widerſpruche ſtand.“ Allein 1) waren die LXX keine geborenen Griechen; 2) handelt es ſich in Kap. V nicht um ein griechiſches, ſondern um ein babylon. Gaſtmahl, und nicht um einen befreundeten König, ſondern

1) Daraus folgt übrigens noch nicht, daß die LXX dieſe Wörter vor ſich hatten; vgl. S. 590!

um Belsazar, den Entweiher der hl. Tempelgeräte, den zu schonen die LXX absolut keinen Anlaß hatten; 3) haben die LXX in andern biblischen Büchern [1]) durchaus keine solche Zensur, wie sie ihnen hier zugeschrieben wird, geübt. — Ueber VI 19 läßt sich nichts entscheiden, weil die Bedeutung des Wortes דחון bis heute noch nicht aufgeklärt ist. — Eine tendenziöse Abänderung soll nach des Verf. Ansicht S. 45 auch in III 17 vorliegen. Hiezu wird bemerkt: 1) Auch Theodotion übersetzt das הן des MT mit ἔστι γάρ; 2) Wenn es richtig sein sollte, daß die LXX aus religiösem Eifer zur Wahrung der Ehre Gottes diese Aenderung vorgenommen haben sollten, weshalb haben sie dann Stellen, wie V 18. 21, wo ebenfalls Gott verherrlicht wird, ausgelassen? — Liegt nicht auch hier die einzig annehmbare Erklärung in der Annahme: „die LXX haben einen vom MT verschiedenen Text, den sie wörtlich übersetzten, vor sich liegen gehabt?

Es sei gestattet, die Gegenprobe zu machen: Bisher suchte man immer nur bei den LXX Motive, welche dieselben zu einer Textesänderung veranlaßt hätten. Könnte nicht auch das umgekehrte Verhältnis vorliegen, daß der MT erst nach der LXXübers. nach bestimmten Gesichtspunkten geändert wurde? — Es ist bekannt, daß die Juden nach den Kämpfen mit den Syrern immer engherziger gegen die Heiden wurden und sich immer mehr von ihnen absonderten. Eine solche Engherzigkeit liegt nun thatsächlich im MT Dan. vor. Es fehlen im MT alle Stellen, an welchen die LXX die Heiden zu Gott beten lassen (z. B. IV 31 (29); VI 26); (vergl. hiezu I. Reg. 8, 41—43: „Aber auch auf den Fremdling . . . ., wenn

1) vergl. Job 1, 4.

er aus fernem Lande kommt . . ., wolleſt Du erhören . . .“). Es fehlen ferner im MT die Stellen, wo bei den LXX ein Heide dem Herrn ein Opfer darbringen will (z. B. IV 34); (vergl. hiezu Num. 15, 13: „Und wenn ſich ein Fremder bei euch aufhält, ſo ſoll er ebenſo verfahren, wie ihr verfahret (scl. beim Opfern)“). Ebenſo fehlen im MT jene Stellen der LXX, welche über das fromme, gottgefällige Leben der Heiden berichten (IV 34). Da in jenen Zeiten vom eigenen Glaubensgenoſſen der Satz galt, „der Ungelehrte kann ſich nicht in acht nehmen vor der Sünde und der Laie kann nicht wahrhaft fromm ſein“ [1]), ſo iſt es nicht zu verwundern, wenn jene Stellen in den Augen eines Redaktors keine Gnade gefunden haben. Als Folge der zunehmenden Exkluſivität gegen die Heidenwelt erklärt es ſich auch, daß der Ausdruck „Daniel der Freund des Königs Darius“ LXX Dan. VI 13 Anſtoß erregte und deßhalb geſtrichen wurde (vergl. Kap. XIV 2, welches ebenfalls im hebr. Dan. fehlt). Anſtoß mußte auch die Freudenbotſchaft eines Engels an den heidniſchen Nebukadnezar (IV 31. 34) erregen; ſie fehlt deshalb im MT. — Sachliche Bedenken waren es, welche, wie uns der hl. Hieronymus ſagt, die Ausmerzung des Gebetes und des Hymnus in Kap. III veranlaßten. Aber auch ſtiliſtiſche Rückſichten haben zur Aenderung des Textes das Ihrige beigetragen. Das Kap. VI in der LXXüberſ. iſt nicht gut ſtiliſiert (z. B. VI 5) [2]); der MT iſt viel geordneter und eleganter. Bernheim, Lehrbuch der hiſtor. Methode,

1) Wellhauſen, Iſrael. und Jüd. Geſchichte, Berlin 1895. S. 285.

2) Daß der ſchlechte Stil der LXX an dieſer Stelle nicht von Interpolationen herrührt, lehrt der Augenſchein.

Lpzg. 1889 S. 283 aber sagt: „Wenn von zwei verwandten Quellen Sprache, Stil und Komposition der einen fließend rein, glatt, wohlgeordnet, der andern ungeschickt, inconcinn, ungeordnet sind, wird die erstere aus der letzteren abgeleitet sein, weil es unwahrscheinlich ist, daß ein Schriftsteller den guten Stil, der ihm in einer Vorlage geboten ist, verschlechtere, während es umgekehrt sehr natürlich ist, daß ein Schriftsteller den ihm ungenügenden Stil seiner Vorlage verbessere". — Aehnlich liegt die Sache bei Kap. IV 3—6. Nach dem Grundsatze der Kritik verdient bei Parallelstellen diejenige Lesart den Vorzug, wodurch eine Verschiedenheit statt völliger Uebereinstimmung gewonnen wird; nun stimmt MT Kap. IV in der Anlage mit Kap. II 2 ff. überein, während LXX Kap. IV eine abweichende Anordnung des Inhalts aufweist, somit nach dem kritischen Satze die Priorität vor dem MT zu beanspruchen hat. — Auch dieser Teil der Untersuchung spricht zu Gunsten einer *verschiedenen* Vorlage der LXX und des MT. —

In welcher *Sprache* lagen den LXX die Kapitel II—VII vor? — „Daß der LXX schon das Buch Daniel in zwei Sprachen vorgelegen hat, ist oft behauptet, aber meines Wissens", sagt v. Gall, die Einheitlichkeit des B. Daniel; Gießen 1895 S. 123, „noch nie kritisch untersucht worden". „Bevor aber diese Arbeit nicht gelöst ist, haben Vermutungen keinen Wert". Der Verf. meint zwar S. 212, es werde sicherlich niemand zu behaupten wagen, daß die LXX in Dan. Kap. IV bis VI, XIII, XIV den ursprünglichen hebr. Text erhalten habe; allein es liegen verschiedene Anzeichen in LXX Dan. vor, daß die vom Verf. perhorreszierte An-

ſicht mehr Anſpruch auf Richtigkeit, als die entgegenſtehende hat. Es laſſen ſich bei den LXX verſchiedene Mißverſtändniſſe, welche einen hebräiſchen Text vorausſetzen, nahmhaft machen (z. B. VII 7: MT וְשָׁאַרְא = hebr. וְהַיֶתֶר, dafür laſen die LXX וככתר, legten כהר die aram. Bedeutung von כְּתַר = circulus, ambitus unter und überſetzten *ἐν κύκλῳ*. — 2) Die LXX weichen in der Wortſtellung des öftern (28mal) von der des aramäiſchen Textes ab und zwar in der Weiſe, daß ſie die dem Hebräiſchen im Gegenſatz zum Aramäiſchen eigentümliche Wortſtellung aufweiſen. Es iſt dies um ſo auffallender, als die Mutterſprache der LXX nicht das Hebräiſche, ſondern das Aramäiſche iſt. 3) Eine Anzahl von LXX-Stellen laſſen ſich ungezwungener aus einer hebräiſchen, als aus einer aram. Vorlage erklären (z. B. II 35 LXX *καταλειφθῆναι* הִשְׁתְּבַח; letzteres hat im Aramäiſchen die Bedeutung „finden, treffen" (Theod. *εὑρέθη*), während die LXX-Ueberſetzung *καταλ.* auf das hebräiſche שכח = „vergeſſen, aus Vergeßlichkeit zurücklaſſen" hinweiſt; II 40 [1]) כָּל אִלֵּין תַּרְךְ וְחַרְע = LXX: *πᾶν δένδρον ἐκκόπτων καὶ σεισθήσεται πᾶσα ἡ γῆ* (=hebr. כָּל אֵלֶּה תָּדֹק וְחִתְרֹעַ בַּל־הָאָרֶץ anſtatt des richtigen, mit dem aram. Text übereinſtimmenden: כָּל־אֵמֶּה תָּדֹק [2]) וְחָרַע כָּל־הָאָרֶץ); VII 23: כֵּן אֲמַר, LXX *καὶ ἐρρέθη μοι* (= hebr. וַיֹּאמֶר־לִי).

Wie kommt es aber, daß gerade Kap. II 4—VII in aramäiſcher Sprache vorliegen? Der Augenſchein zeigt, daß in den Kap. II—VI von Nichthebräern längere Ge-

1) Nach VII 23 iſt כָּל־אַרְעָא zu ergänzen.

2) oder וְחִתְרַע.

sprüche geführt werden; nur in Kap. III 24 ff. treten die drei Jünglinge mit längeren Reden auf. Aber gerade das Gebet und der Hymnus in Kap. III 24 ff. gehen mit aller Wahrscheinlichkeit auf eine hebräische Vorlage zurück; es lassen sich nämlich, wie auch der Verf. S. 160 bestätigt, einzelne Ausdrücke befriedigend nur durch Zurückgehen aufs Hebräische erklären. Ebenso fordern die Namen der drei Jünglinge in diesen Versen eine hebr. Vorlage; während sie nämlich im übrigen Teile des Kap. III mit ihren chaldäischen Namen genannt werden, führen sie in diesem Stücke wieder ihre hebräischen Namen (S. 162). — Es legt sich nun die Vermutung nahe, ein Redaktor habe diese Kapitel aus antiquarischer Gelehrsamkeit [1]) ins Aramäische übertragen, weil in ihnen Nichthebräer mit längeren Reden aufgeführt werden. — Aber wie steht es mit dem aram. Kap. VII, wo kein Nichthebräer auftritt? Der Redaktor hat „*πρὸς ἕνα τῶν ἑστώτων*“ VII 16 irrtümlicherweise auf die Chaldäer bezogen, während es faktisch auf die Engel geht. —

Noch ein Wort über das Verhältnis der LXX-übers. Dan. zu den Uebersetzungen anderer bibl. Bücher! Schon Michaelis macht im 4. Band seiner „Oriental. Bibliothek“ S. 33 auf die Aehnlichkeit der LXXübers. Dan. mit dem spätesten Teile der griechisch übersetzten Bibel aufmerksam. Die LXXübers. Dan., III Esra, Esther, Sirach, die Maccabäerbücher bilden nämlich in lexikalischer Beziehung eine abgesonderte Gruppe. Hiezu kommt noch das weitere, daß die LXXübers. Dan. mit der Uebersetzung des III Esra (*Eα*) im Wortschatz und Ausdruck

1) Nach dem Vorbilde vom Esrabuche.

ebenſo übereinſtimmt, wie auf der anderen Seite die theodotioniſche Dan.überſ. mit der des I. Esra (Eβ.) [1]). Im Zuſammenhalt mit dem Prologe zu Jeſus Sirach laſſen ſich hieraus für die LXXüberſ. Dan. intereſſante Schlüſſe ziehen. —

Im 3. Teile behandelt der Verf. die deuterokanoniſchen Stücke. Er hält, wie ſchon bemerkt, mit Recht die Anſicht feſt, daß das Gebet des Azarias und der Hymnus der drei Jünglinge auf ein hebr. Original zurückgehen (S. 159—163); andererſeits glaubt er, daß dieſe Stücke „ein eigenes in der Weiſe der Buß- und Lobſpalmen gehaltenes Produkt", erſt nachträglich, wenn auch vor Abfaſſung der LXX in den Text eingeſchaltet ſind. — Für die Beurteilung der Suſannaepiſode und der Geſchichte von Bel und dem Drachen gibt der Verf. (S. 172—178 und 196—201) eine überſichtliche Zuſammenſtellung der LXX und der theodot. Ueberſetzung. Der Verfaſſer nimmt mit vollem Rechte eine hebr. Vorlage ſowohl für die theodot. Ueberſ. als für die der LXX an (S. 184, 186, 201—203). Ueber das Verhältnis beider Rezenſionen äußert ſich der Verf. (S. 206) folgendermaßen: „Gehen beide Ueberſetzungen .... auf eine und dieſelbe Grundſchrift zurück, ſo müßten wir .... annehmen, der alexandriniſche [2]) Ueberſetzer habe ſich erlaubt, den Text abzukürzen [3]) durch Weglaſſung

1) Ein ähnl. Verhältnis liegt auch zwiſchen Eſther Cod. 93a und 93b (cfr. Field Hexapla) vor. — Gwynn „hält den Autor der Ueberſetzung von Daniel für identiſch mit dem des apokryphen Esdras" (S. 22. Anm. 2).

2) Nur hier durch den Druck hervorgehoben.

3) Vergl. S. 600 Anm. 2.

alles dessen, was ihm überflüssig und nicht völlig unentbehrlich schien". Und der Verf. scheint geneigt zu sein, eine solche Grundschrift anzunehmen; wenigstens schreibt er auf S. 210: „Indes kommt man bereits nach früherer Ueberschätzung der LXX zu der Erkenntnis, daß der massorethische Text in allen Hauptpunkten den Vorzug verdient und der Grund für alle Verschiedenheiten lediglich in dem Verfahren des Uebersetzers zu suchen ist". — Um hierüber ein sicheres Urteil zu gewinnen, halten wir uns an die kritischen Grundsätze, welche Bernheim l. c. S. 285 hiefür angibt: „Betrifft das (Zusätze und Weglassungen) nur stilistisches Plus oder Minus, also erweiternde Ausschmückung oder Abrundung bezw. knappere Zusammenziehung des Ausdrucks, so haben wir nach Maßgabe des unter 3 Bemerkten (siehe die vorhin S. 597 angeführte Stelle: „Wenn von zwei verwandten Quellen Sprache, Stil und Komposition der einen fließend ꝛc. ꝛc.") zu entscheiden, was das Ursprünglichere sei. Bei sachlichem Plus oder Minus werden wir im allgemeinen nicht mit Unrecht geneigt sein, die Quelle für die primäre zu halten, welche durchweg die meisten, ausführlicheren, detaillierteren Nachrichten enthält, namentlich in dem Falle, wenn sich zwischen einem ausführlichen Werke und einem viel kürzeren, welches durchweg inhaltlich nur ein Excerpt aus jenem darstellt, hin und wieder wörtliche Uebereinstimmungen finden . . . . Doch müssen wir uns immer vergegenwärtigen, daß umgekehrt aus einer dürftigeren Quelle mit Benützung eigener oder entlehnter Kenntnis eine ausführlichere Quelle ergänzend und erweiternd abgeleitet sein kann". Wenden wir nun diese Sätze auf Dan. Kap. XIII und XIV an! — Eine Vergleichung beider Ueber-

ſetzungen zeigt nach des Verf. Urteil (S. 178 und 196), daß die Erzählung bei Theodotion durch allerlei Details ausgeſchmückt iſt. Es fragt ſich nun, liegt hier ein ſachliches oder ein ſtiliſtiſches Plus vor? Darauf iſt zu erwidern: Im Grunde genommen erfahren wir aus Theodotions Ueberſetzung nichts weſentlich anderes, als was wir aus der LXXüberſ. wiſſen. Ferner läßt ſich eine tendenziöſe Aenderung auf ſeiten Theodotions (oder vielmehr ſeiner Vorlage) kaum verkennen, vergl. z. B. XIV 7 LXX *ὀμνύω δέ σοι Κύριον τὸν θεὸν τῶν θεῶν*, bei Theod. ausgelaſſen; XIV 22 LXX *καὶ τὴν δαπάνην τὴν εἰς αὐτὸν ἔδωκε τῷ Δανιήλ*, bei Theod. ausgelaſſen; es wird die Beſchwörung Gottes vor den Heiden und die Schenkung des Götzenopfers an Daniel eben Anſtoß erregt haben. Endlich finden ſich bei Theodotion einige Sätze, welche die LXX, auch wenn ſie die theodot. Vorlage hätten knapper faſſen wollen, dennoch nicht ausgelaſſen haben würden, falls ſie ihnen vorgelegen hätten (z. B. XIII 41, 60; XIV 27). — Das Endergebnis dieſer Unterſuchung iſt: es iſt wahrſcheinlicher, daß bei Theodotion ein ſtiliſtiſches Plus, als daß bei den LXX ein ſtiliſtiſches Minus vorliegt. Es legt ſich ſomit auch hier die Annahme nahe, daß dieſe beiden Kapitel nach der LXXüberſ. nochmals eine Ueberarbeitung, welche im theod. Text vorliegt, erfahren haben. —

Der Verfaſſer ſchließt ſeine Arbeit mit den Worten (S. 218): „Man wird in dieſen Fragen ſchwerlich zu ganz zweifelloſen Ergebniſſen gelangen". Es mag dies richtig ſein; denn es harrt noch eine Menge von Fragen der Beſprechung und Löſung. Sollte es aber ſchließlich doch gelingen, dieſes dunkle Gebiet aufzuhellen, ſo ge-

bührt dem Verfasser der besprochenen Arbeit nicht geringes Verdienst. Er hat es verstanden, durch erschöpfende Vorführung der einschlägigen Litteratur, durch übersichtliche Gestaltung des Stoffes und scharfsinnige Untersuchung ein Werk zu schaffen, welches ihm zur Ehre und den „Biblischen Studien" zur Zierde gereicht. —

5.

Die dem heiligen Hippolytus von Rom zugeschriebene Erklärung von Apok. 20, 1—3 im griechischen Texte.

Von Dr. theol. Fr. Diekamp in Münster.

Aus slavischen Handschriften des 16. Jahrhunderts edierten Sreznevskij und Popov-Speranskij eine mit dem Namen Hippolyt's von Rom versehene Deutung von Apok. 20, 1—3[1]). Diese dem nichtrussischen Europa schwer zugänglichen Publikationen machte N. Bonwetsch durch eine deutsche Uebersetzung in weiteren Kreisen bekannt (Theologisches Litteraturblatt XIII (1892) Sp. 257 f.). Die Göttinger Nachrichten 1895 S. 523 brachten sodann aus der Feder desselben verdienstvollen Kenners der slavischen Litteratur einen Teil der Uebersetzung in

1) Sreznevsky, Nachrichten und Bemerkungen über wenig bekannte und unbekannte Denkmäler II (XLI—LXXX Petersb. 1876) S. 512. Popov-Speranskij, Bibliographische Materialien XIX S. 31 (beide russisch). In der Vorlage der letzteren Ausgabe fehlte der Name Hippolyt's. Zehn andere slavische Handschriften zählt N. Bonwetsch bei A. Harnack, Altchristl. Litteraturgesch. I, S. 896 auf. Vgl. auch H. Achelis, Hippolytstudien (Texte und Unters. N. F. I. 4) 1897 S. 179 f.

revidierter Gestalt [1]). In der neuen Berliner Hippolytusausgabe (Band I, 2 von H. Achelis S. 237 f.) sind diese Verbesserungen nicht berücksichtigt, sondern es ist lediglich die Version aus dem Theologischen Litteraturblatt (a. a. O.) nach Ausmerzung eines Druckfehlers, auf den E. Bratke (ebda. Sp. 503) hingewiesen hatte, zum Abdruck gebracht.

Schon Bratke hat in seinen Ausführungen über „das angebliche Fragment aus Hippolyt's Kommentar zur Offenbarung Johannis" (Theol. Litteraturbl. XIII Sp. 503—506, 519—522) bemerkt, daß die vorchristliche Chronologie des altslavischen Textes sich genau mit einer dem Chronisten Hippolytus von Theben zugeschriebenen Chronographie der vorchristlichen Zeit deckt, und daß auch die daran sich anschließende Datierung der Geburt Jesu Christi wörtliche Berührungen mit den Angaben in der vermeintlichen Chronik des Thebaners aufweist.

Aber auch der andere Teil des Fragmentes hat sich im griechischen Texte erhalten. Der Fundort ist der codex Paris. gr. bibl. nation. 1232 A, der im Jahre 1131 durch den Presbyter Georgios geschrieben worden ist. Auf Bl. 211^{v} steht eine kurze Abhandlung, die H. Omont „Valentis astronomi thema genethliacum CP., ex S. Hippolyto" betitelt [2]), die in der Handschrift aber die einfache Ueberschrift *Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης* trägt. Der Verfasser will zeigen, daß sowohl nach der

1) N. Bonwetsch, Die Datierung der Geburt Christi bei Hippolyts: Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse 1895 S. 515—527.

2) H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale I. Paris 1886. S. 273.

Nativität, die der Astrolog Valens der Stadt Konstantinopel gestellt hat, als auch nach der Offenbarung des heiligen Johannes (20, 1—3) das Weltende im Jahre 6534 (= 1026 n. Chr.) anbrechen werde. Die zweite Hälfte dieses Stückes ist nichts anderes als das angebliche Fragment aus dem Kommentare Hippolyt's über die Apokalypse. Ich verdanke die Abschrift des Textes der Freundlichkeit des Herrn M. Chavanne und der gütigen Vermittlung des Herrn Professors P. Lejay in Paris.

Dem griechischen Texte des codex Paris. 1232 A (R) und der vermeintlichen Chronik des Thebaners (T) stelle ich das altslavische Fragment (S) in der Uebersetzung von Bonwetsch 1892 bezw. 1895 (siehe oben) gegenüber.

Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης.

Ἰστέον, ὅτι ἐν τῷ πεντακισχιλιοστῷ ὀκτακοσιοστῷ τριακοστῷ ὀγδόῳ ἔτει ἐνεκαινίσθη ἡ Κωνσταντίνου πόλις μηνὶ μαΐῳ ια', ἡμέρᾳ β', ἰνδικτιῶνος ι'. ἔστιν οὖν τὸ ὅλον συμπέρασμα τοῦ ϑεματίου, ὅπερ συνέταξεν Οὐάλης ὁ ἀστρονόμος, ἔτη ἑξακόσια ἐνενήκοντα (cod. ἐννεν.) ἕξ, ὁπόσα καὶ μέλλει ἐπικρατῆσαι ἡ πόλις· καὶ εἰς αὐτὸ τὸ ἑξακοσιοστὸν ἐνενηκοστὸν <ἕκτον> ἔτος

συναντᾷ ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἔτος ,ϛφλδ'. ἡ γὰρ πόλις, ὡς εὑρίσκομεν, ὑπὸ τοῦ ἀντιχρίστου μέλλει καταστραφῆναι· ὡς ἐκ τούτου γινώσκομεν, ὅτι ἔστιν συντέλεια εἰς τὸ προρρηθὲν ἔτος ἑξακισχιλιοστῷ πεντακισχιλιοστῷ τριακοστῷ τετάρτῳ (sic), ἰνδικτιῶνος θ'.

Προστίθημι δὲ καὶ ἑτέραν μαρτυρίαν ἐκ τῆς βίβλου τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, καθὼς γέγραπται· „καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα κλεῖδας τῆς ἀβύσσου καὶ ἅλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ. καὶ ἐκράτησε τὸν δράκοντα, τὸν ὄφιν τὸν ἀρχαῖον, ὅς ἐστιν ὁ διάβολος καὶ σατανᾶς ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισε καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανᾷ τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη". ἀπὸ ὧδε πάλιν ἐπαναλαμβάνεται λέγων γενέσθαι μὲν τὴν δέ-

Unſeres heiligen Vaters Hippolytus, Biſchofs von Rom und Märtyrers, Auflöſung der unausſprechlichen Offenbarung Johannes des Theologen, welche erzählt von dem Ende.

Es ſteht geſchrieben in der Offenbarung Johannes des Theologen alſo: „Ich ſahe einen Engel herabkommend vom Himmel, habend die Schlüſſel des Abgrunds und eine große Kette in ſeiner Hand. Und er nahm die Schlange, die alte Schlange, welche iſt der Teufel und Satan, und band ihn tauſend Jahre und legte ihn in den Abgrund und verſiegelte über ihm, damit er nicht ferner die Heiden verführe,

σιν (cod. δέησιν) τοῦ διαβόλου, τοῦτ᾽ ἔστιν ἀπὸ τῆς εἰς ᾅδου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ <καταβάσεως> ἐν τῷ ἔτει τῷ ,εφλγ᾽ μέχρις ἔτους ,ςφλδ᾽, ὅτε καὶ πληροῦνται τὰ χίλια ἔτη. καὶ εἶθ᾽ οὕτως λύεται ὁ σατανᾶς κατὰ δίκαιον κρίμα θεοῦ πλανῆσαι τὸν κόσμον εἰς τὸν ὁρισθέντα αὐτῷ χρόνον τῶν τριῶν καὶ ἡμίσεος ἐτῶν. καὶ εἶθ᾽ οὕτως ἔσται τὸ τέλος.

bis daß ihm tausend Jahre vollendet werden; und danach muß er losgelöst werden kurze Zeit." Über die Auflösung des Gesagten denken wir nach. Es sagt der Evangelist, von wann an seine Bindung geschah, von dem Hinabsteigen unseres Herrn Jesu Christi in den Hades im fünftausendfünfhundertdreiunddreißigsten Jahr an bis zum sechstausendfünfhundertdreiunddreißigsten Jahr, wann vollendet werden tausend Jahre; und so wird der Satan losgelöst, nach dem gerechten Gericht Gottes zu verführen die Welt, bis zu der ihm bestimmten Zeit, welche dreiundeinhalbes Jahr, und danach wird das Ende sein.

Aus „Hippolytus von Theben" [1]):

Ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι τοῦ Νῶε ἔτη δισχίλια διακόσια τεσσαρακονταδύο, καὶ ἀπὸ τοῦ Νῶε ἕως τοῦ Ἀβραὰμ ἔτη χίλια ἑκατὸν ἑβδομήκοντα, καὶ ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἕως τοῦ Μωσέως τετρακόσια τεσσαρακοντατέσσαρα, καὶ ἀπὸ Μωσέως ἕως Δαβὶδ

Von Adam bis Noah und bis zur Sintflut (und bis zur

1) Diese beiden Texte gebe ich nach meiner demnächst erscheinenden Ausgabe der Chronikfragmente Hippolyt's von Theben, den ersten auf Grund von codex Vatic. 573 saec. 14—15, Vindob. theol. 58 (Nessel) saec. 15, Vatic. Ottobon. 441 ann. 1477, den zweiten auf Grund von codex Monacens. 306 saec. 16 und Marcian. Class. VII, 38 saec. 15. In dem letzteren, sowie im Ottobonianus fehlt der Name des Autors.

ἔτη πεντακόσια ἐνενηκοντα εννέα, καὶ ἀπὸ Δαβὶδ ἕως τοῦ Χριστοῦ ἔτη χίλια τεσσαρακονταπέντε, ὁμοῦ ἔτη πεντακισχίλια πεντακόσια.

Ἐνταῦθα τοίνυν γεννᾶται ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπὶ τῆς βασιλείας Αὐγούστου, ἐν τῷ μβ' ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας, ἐν μηνὶ δεκεμβρίῳ εἰκάδι ε', ἡμέρᾳ πρώτῃ, ἰνδικτιῶνος ι'.

Sintflut < Popov) ſind zweitauſendzweihundertzweiundvierzig, und von Noah bis Abraham eintauſendeinhundertundſiebzig, und von Abraham bis Moſes vierhundertvierundvierzig, von Moſes bis zum König (zum König < Strezn.) David fünfhundertneunundneunzig, und von David bis Chriſtus eintauſendfünfundvierzig, im Ganzen fünftauſendfünfhundert Jahre. Im zweiundvierzigſten Jahr des Kaiſers Auguſtus, im Monat Dezember, am fünfundzwanzigſten, am ſechſten Tag, um die ſiebente Stunde ward geboren unſer Herr Jeſus Chriſtus nach dem Fleiſch von der heiligen Gottgebärerin und beſtändigen Jungfrau Maria.

Es ward vollendet von Erſchaffung der Welt ſechstauſendfünfhundertfünfzig, am 10. Indikt, Umlauf der Sonne ſechsundzwanzig, aber des Mondes vierzehn.

Es iſt ohne weiteres klar, daß der Abſchnitt in R

über den Astrologen Valens nicht von dem römischen Hippolytus herrühren kann. Zählte doch dieser Bischof bei der feierlichen Inauguration der neuen Kaiserstadt, am 11. Mai 330, schon fast ein Jahrhundert lang zu den Toten. Die Nachricht, Valens habe auf Wunsch des Kaisers Konstantin der Stadt Byzanz die Nativität gestellt, taucht erst bei Schriftstellern späterer Zeit, bei Michael Glykas und Zonaras [1]) und in einigen Handschriften [2]), deren älteste eben R zu sein scheint, auf. Ohne Zweifel ist die Nachricht aber älter; sie ist vor 1026 als Mittel zur Feststellung des letzten Weltjahres benützt worden.

Die Frage nach der Echtheit des exegetischen Fragmentes, das R mit S gemeinsam hat, wird indessen hiervon nicht berührt. Denn dieser angeblich Hippolytische Text existierte schon, bevor er mit dem *θεμάτιον* des Valens in Verbindung gebracht wurde. Der Endtermin liegt nämlich in den beiden Berechnungen ein Jahr auseinander: nach Valens ist 6534, nach dem vermeintlichen Hippolytus 6533 das Endjahr. Der Redaktor von R hat aber, um beide Berechnungen mit einander verbinden zu können, die letztere Zahl in 6534 verwandelt.

Trotzdem ist es evident, daß die Deutung der Offenbarungsworte Johannis in der vorliegenden Gestalt nicht echt sein kann. Hippolyt von Rom hat eine ganz andere

---

1) Jo. Zonar. Annal. lib. 13 ed. Migne Patrol. gr. 134, 1108 A; dazu in der Anmerkung (12) ein Citat aus Michael Glykas. Vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. IV (1795) S. 144 ff.

2) Nach einer freundlichen Mittheilung des Herrn Dr. Th. Preger steht das Genethlion im codex Vatic. 191 S. 397 mit der Ueberschrift *Γενέθλιον, ὃ ἐποίησεν Οὐάλης*, und im codex Vatic. 1119 Bl. 1 ohne Titel.

Auffassung von der tausendjährigen Bindung des Teufels (Apok. 20, 2) gehabt, als sie uns hier entgegentritt. Hier heißt es, der Teufel sei im Jahre 5533, bei der Hadesfahrt des Herrn, gebunden worden; nach den tausend Jahren werde er losgelöst d. h. es werde ihm Freiheit gegeben, dreiundeinhalbes Jahr lang die Welt zu verführen, und dann werde das Ende sein. Hippolytus hingegen versichert in seinen „Kapiteln gegen Gajus" (Fragment VII ed. Achelis I, 2 S. 246 f.), die Bindung des Teufels finde erst „am Ende der Zeiten" statt, und er bleibe gebunden, während die Gerechten mit ihrem Könige Christus „tausend Jahre" ein Leben der Glückseligkeit führen, bis er zuletzt „gerechter Weise losgelassen und ins Feuer geworfen und gerichtet" werde. Zudem folgt aus anderen Aussprüchen Hippolyt's mit völliger Klarheit, daß er das Weltende auf das Jahr 6000 berechnete (Kommentar zu Daniel IV, 23, 4 ed. Bonwetsch I, 1 S. 243 f.) und sich von chiliastischen Vorstellungen noch nicht frei gemacht hatte [1]). Diese Anschauungen des gefeierten Lehrers sind in der Exegese von R und S schlechterdings nicht wiederzuerkennen. Unmöglich ist es allerdings nicht, daß ein ursprünglich Hippolytischer Text eine so vollständige Verdrehung erfahren hat. Aber die Ueberschrift allein ist kein genügender Beweis dafür, daß es sich thatsächlich so verhalte. Es ist also im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß dieser

1) Vgl. O. Bardenhewer, des heiligen Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Freiburg 1877 S. 88 f., E. Bratke a. a. O. S. 504 f., N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und zum Hohen Liede (Texte und Untersuchungen N. F. I, 2) Leipzig 1897 S. 50 ff.

Teil des Fragmentes, wie H. Achelis meint, „auf ein Hippolytisches Stück zurückgeht" (Hippolytus' Werke I, 2 S. VI), das „durch die Ueberlieferung entstellt" ist (Hippolytstudien [Texte und Unters. N. F. I, 4] Leipzig 1897 S. 181).

Nun bildet aber gerade dieser Abschnitt den exegetischen Kern des Fragmentes, um dessentwillen es als Deutung von Apok. 20, 1—3 aufgeführt werden kann. Ist also dieser nicht als hippolytisch zu betrachten, so ist dem ganzen Texte von S das Urteil gesprochen, daß er nicht aus dem Kommentare Hippolyt's über die Apokalypse stammen kann.

N. Bonwetsch (Göttinger Nachrichten a. a. O. S. 523 f.) gibt zu, daß man höchstens unter der Voraussetzung „starker Konfundierung des Ueberlieferten" den exegetischen Versuch unseres Fragmentes auf Hippolyt zurückführen könne. Er weist aber auch auf eine andere Möglichkeit hin, daß das Fragment vielleicht nur darum mit dem Namen Hippolyt's bezeichnet worden ist, weil die in S folgenden chronologischen Angaben seinen Namen trugen. Der Befund von R spricht nicht dafür; darnach scheint es eher, daß der exegetische Abschnitt schon unter dem Namen Hippolyt's im Umlauf war, bevor der innerlich nicht notwendig dazu gehörende chronologische Teil hinzukam. Indessen sind hierüber nur Vermutungen zulässig. Aber das ist sicher, daß die Chronologie von S (und T) nur zum kleineren Teile mit der des heiligen Hippolytus, soweit sie rekonstruiert werden kann, übereinstimmt. Gemeinsam ist ihnen folgendes: Die Zeit von Adam bis Noe wird auf 2242 Jahre, die Periode von Noe bis Abraham (Isaak's Geburt) auf 1170 Jahre

berechnet; die Geburt Christi fällt in das Jahr 5500 (Danielkommentar IV, 24 S. 244 f.), in das 42. Regierungsjahr des Kaisers Augustus (ebda. IV, 9, 2, S. 206). Jedoch sind diese Zahlen so sehr Gemeingut der byzantinischen Chronographen, so wenig spezifisches Eigentum des Kirchenvaters Hippolytus, daß es bedenklich wäre, aus dieser Uebereinstimmung die hippolytische Provenienz des chronologischen Abschnittes zu folgern. Zudem differieren die meisten Angaben desselben von denen des heiligen Hippolyt. Nach den Untersuchungen von C. Frick rechnet Hippolyt von Abraham bis Moses (Moses' Tod) 445 Jahre, von Moses bis David (David's Tod) 594 1/2, von David bis Christus 1048 1/2 Jahr [1]). Ferner bezeichnet er statt des Freitags (S) den Mittwoch als Geburtstag Christi; von der Stunde der Geburt hingegen schweigt er (vergl. E. Bratke a. a. O. S. 519 f.).

Nirgends sind also in dem ganzen Fragmente wirklich charakteristische Anschauungen Hippolyt's von Rom zu erkennen, und es fehlt deshalb, wie Bratke mit Recht bemerkt, „jede Gewähr für die Richtigkeit der Annahme, daß auch nur ein einziger Satz des Kommentares in dem Fragmente erhalten ist" (a. a. O. S. 520).

Unter diesen Umständen ist gewiß die von Bratke ausgesprochene Vermutung, daß die öfters vorgekommene Verwechselung des römischen Hippolytus mit seinem Namensvetter von Theben auch hier die falsche Aufschrift

1) C. Frick, Chronica minora. I. Lipsiae 1892 S. XXXI ff. Bei H. Gelzer, Sextus Julius Africanus II, 1. Leipzig 1885 S. 3 ff. lauten die beiden letzten Zahlen anders. Vgl. E. Bratke a. a. O. S. 505.

des Fragmentes veranlaßt habe, nicht grundlos. Vielmehr begünstigt die Uebereinstimmung von S und T in den vorchristlichen Zahlen, in der Datierung der Geburt Jesu auf den 25. Dezember des Jahres 5500 (des 42. Regierungsjahres des Augustus), und in der Angabe, daß Jesus 33 Jahre auf Erden gelebt habe, anscheinend die Zuweisung des Fragmentes an den Thebaner mehr, als die Annahme, es gehe auf den Kommentar Hippolyt's von Rom zurück.

Allein Bratke hat es selbst gefühlt, daß seine Aufstellung von einer genaueren Untersuchung der Fragmente aus der Chronik des Thebaners ihre Bestätigung erwarten müsse. Dieser Untersuchung habe ich mich auf Anregung O. Bardenhewer's unterzogen und hoffe, die Resultate in Bälde zu veröffentlichen. Hier nur folgendes: Das Zeitalter Hippolyt's von Theben — er hat zwischen 600 und 800, wahrscheinlich zu Beginn des 8. Jahrhunderts geschrieben — kann freilich wohl mit der Entstehungszeit des altslavischen Fragmentes oder vielmehr seiner griechischen Vorlage stimmen. Aber die Echtheit der beiden, angeblich der Chronik des Thebaners entnommenen Paralleltexte unterliegt begründeten Bedenken. Drei verschiedene Chronographien der vorchristlichen Zeit mit mehrfach widersprechenden Zahlen werden als Bestandteile seines Werkes überliefert. Von diesen sind zwei (ed. Migne Patrol. gr. 117, 1041 C sqq., 1048 C sqq.) fast mit Sicherheit für unecht zu erklären, und die dritte, die oben mitgeteilt ist, sticht in ihrer lapidarischen Kürze so sehr von der Ausführlichkeit der Chronikfragmente Hippolyt's ab und ist zudem so schwach bezeugt, daß sie kaum mit einiger Wahrscheinlichkeit als

echt gelten kann. Von ungefähr dreißig Handschriften mit Resten der Chronik Hippolyt's von Theben, die ich untersucht habe, und mehreren anderen, von denen mir Kollationen oder wenigstens ausreichende Angaben der Handschriftenkataloge vorlagen, enthalten nur drei Handschriften des 14.—15. Jahrhunderts diese vorchristliche Chronographie. Es ist auch ganz erklärlich, wenn dieselbe ebenso wie die beiden anderen erst später mit der Chronik vereinigt worden ist; da der echte Ueberrest der letzteren mit der Geburt Christi beginnt, so mochte sich ein Schreiber oder Redaktor leicht versucht fühlen, eine Chronologie der vorchristlichen Zeit zur Ergänzung hinzuzufügen.

Noch ungünstiger liegt die Sache, soweit das Geburtsdatum Christi in S in Betracht gezogen wird. Die Angabe, der Herr sei im 42. Regierungsjahre des Kaisers Augustus geboren, widerstreitet der Rechnung des Thebaners, die durch alle mir bekannt gewordenen Handschriften, eine einzige, aus dem 16. Jahrh. stammende, ausgenommen, bezeugt wird. Hippolyt von Theben nimmt nämlich an, daß Augustus, 88 Jahre alt, nach 56jähriger Regierung, 27 Jahre nach der Geburt Jesu, gestorben sei (Migne l. c. 1029 B.). So unrichtig diese Behauptung ist, so zeigt sie doch, daß der Chronist Christi Geburt in das 29. Regierungsjahr des Augustus verlegt. Will man aber annehmen, daß er unter den 56 Regierungsjahren die Zeit der Alleinherrschaft des Augustus versteht und die Gesamtdauer seiner Herrschaft, ebenso wie sein Alter und die Herrschaft des Archelaus, um 12 Jahre zu hoch also auf 68 Jahre, bestimmt, so gilt ihm doch nicht das 42., sondern das 41. Regierungsjahr des Augustus als das Geburtsjahr des Herrn; denn von Christi Geburt

bis zum Tode des Auguſtus rechnet er 27 Jahre. — Den 25. Dezember betrachtet auch er als den Monatstag der Geburt (vgl. Migne l. c. 1037 B.). Aber den Wochentag oder gar die Stunde der Geburt giebt er nicht an. Die betreffenden Fragmente (1041 C, 1044 B, 1049 B) werden ihm wohl mit Unrecht zugeſchrieben. Wären ſie echt, ſo hätte Hippolyt den Sonntag (1041 C, 1044 B) oder Freitag (1049 B), aber nicht den Mittwoch (S) als den richtigen Wochentag betrachtet; die Angabe einer beſtimmten Stunde wäre ihm aber trotzdem fremd, da die Handſchriften *ἰνδικτιῶνος ι΄* ſtatt *νυκτὸς ι΄* (1041 C, 1044 B) leſen.

Endlich kommt hinzu, daß für einen exegetiſchen Verſuch, wie er in R und S vorliegt, gar keine Analogie in den Fragmenten, die den Namen Hippolyt's von Theben tragen, zu erkennen iſt.

Somit ſtellen ſich der Annahme, der Thebaner ſei der Verfaſſer der Erklärung von Apok. 20, 1—3, kaum geringere Schwierigkeiten entgegen, als dem Beſtreben, Eigentum des römiſchen Hippolytus darin zu finden. Wir haben es anſcheinend lediglich mit dem Verſuche eines Anonymus aus dem 8.—10. Jahrhundert zu thun, der ſeinen apokalyptiſchen Erwartungen, oder denen ſeiner Zeitgenoſſen, durch den berühmten Namen des römiſchen Kirchenvaters eine höhere Autorität verleihen möchte.

6.

Der Barnabasbrief und die Didache.

Von Prof. Dr. Funk.

Faſt bei keinem Schriftſtück der älteſten chriſtlichen Zeit gehen die Anſichten über den Urſprung ſo weit auseinander, wie bei den beiden in der Ueberſchrift genannten. Bei dem einen beträgt die Differenz mehr als ein halbes, bei dem anderen ein volles Jahrhundert. Die Erſcheinung beweiſt, daß ſichere Anhaltspunkte für eine engere Zeitbegrenzung nicht vorliegen. Man iſt für die Beſtimmung des Urſprungs auf allgemeine Geſichtspunkte, auf Deutung einiger dunkeln Stellen, auf Unterſuchung ihres gegenſeitigen Verhältniſſes u. dgl. angewieſen. Ich habe mich über beide Schriften wiederholt geäußert. Die jüngſten Verhandlungen laden aber zu erneuerter Unterſuchung ein, und wenn bei dem Stand der Sache auch nicht zu erwarten iſt, es werde zu einer vollen Verſtändigung kommen, ſo iſt es bei der hohen Bedeutung, welche die Schriften in jedem Falle haben, mag ihr Alter etwas höher oder tiefer angeſetzt werden, doch ſchon ein hinlänglicher Gewinn, wenn es gelingt, einige Punkte ſicher zu ſtellen und die Erörterung in ein feſteres Geleiſe zu leiten.

I.

Ueber den Barnabasbrief erschienen in demselben Jahre 1884, in welchem die Quartalschrift von seiner Zeit handelte, in der Theologisch Tijdschrift Erörterungen von drei Gelehrten. In der Abhandlung De Apocalypse van Barnabas S. 182—226 suchte A. D. Loman darzuthun, daß die Weissagung des Barnabasbriefes 4, 3—5 auf die drei letzten Jahre Hadrians (135—138) hinweise, indem er davon ausgeht, daß das von Barnabas citierte Henochbuch nach dem Nachweis Volkmars nicht vor 132 geschrieben sei; daß das vierte und greuliche Tier, aus dem zehn Hörner nebst einem kleinen Horn entsprossen, Nero sei, die Zählung der Hörner oder Könige demgemäß mit Galba zu beginnen und folgendermaßen zu veranstalten sei: 1. Galba, 2. Otho, 3. Vespasian, 4. Titus, 5. Domitian, 6. Nerva, 7. Trajan, 8. Hadrian, 9. Antoninus Pius, 10. Markus Aurelius Verus, endlich als kleines Horn, das drei der größeren Hörner stürzen sollte, Lucius Verus; daß auch die Rede von dem Wiederaufbau des Tempels c. 16 nicht vor dem Ende des jüdischen Aufstandes 132—135 begreiflich sei. Da in der Untersuchung Volkmar genannt war und dieser früher selbst mit dem Problem sich eingehend befaßt hatte, so sandte er eine kurze Kritik ein, welche unter dem Titel Ad Barnabeam apocalypsin brevis adnotatio S. 491—492 erschien. Es wird namentlich die Erklärung des kleinen Hornes, die Beseitigung der drei großen Hörner durch den Knaben (puellus) Lucius Verus beanstandet und bemerkt, daß der Versuch, das Henochcitat auf den äthiopischen Henoch zurückzuführen, nicht gelungen, daß dieses Citat vielmehr einem anderen

und älteren Henochbuch entnommen sei. Loman antwortete darauf S. 493—495 mit Observationes criticae, indem er seine Ansicht aufrechterhielt. Einer ausführlicheren Kritik unterzog die Arbeit Lomans endlich W. C. van Manen in dem Aufsatz Een Vraagteeken bij het Geboortejaar van Barnabas' Brief S. 552—572. Loman erwiderte mit Een Vraagteeken bij Dr. van Manen's Kritiek S. 573—581, und verteidigte seine Auffassung aufs neue.

Der Schwerpunkt der neuen These liegt in der Erklärung des zweiten Teiles der Weissagung Daniels oder der Zählung der römischen Kaiser. Loman beginnt diese, indem er in dem vierten und greulichen Tier nicht das römische Reich, sondern Nero erblickt, mit Galba. Ist das Verfahren begründet? Ich antworte mit einem entschiedenen Nein. Dagegen spricht schon der Satz selbst, da nicht leicht ein einzelner Kaiser als Tier und seine Nachfolger als Hörner bezeichnet werden konnten, es sei denn etwa, was aber hier nicht zutrifft, daß die letzteren in einem engeren Verhältnis zu jenem standen. Noch unwahrscheinlicher wird die Auffassung, wenn wir den ersten Teil der Weissagung berücksichtigen, in dem einfach und ohne Beschränkung von zehn oder elf Reichen oder Königen die Rede ist. Die beiden Sätze stehen in Parallele; sie wollen das Gleiche besagen, und da der erste sicher auf die Kaiserliste im ganzen sich bezieht, ist seine Bedeutung nicht im Hinblick auf den zweiten zu beschränken, um so weniger, als der Grund, auf den hin dieses geschehen könnte, nicht bloß zweifelhafter Natur ist, sondern für das Gegenteil spricht. Wir haben die Kaiser von Anfang an zu zählen, und bei diesem Aus-

gang gelangen wir nicht bis in die Zeit Hadrians herab. Dazu kommt, daß die Erklärung, welche Loman für das kleine Horn und seine geschichtliche Stellung bietet, sehr wenig befriedigt. Die Geschichte des Henochbuches trägt hier nichts aus. Sie ist zu wenig gelichtet, um das Ende des ersten Jahrhunderts für den Barnabasbrief auszuschließen. Es bleibt allenfalls die Beziehung des Tempelbaues in c. 16 auf die spätere Zeit Hadrians. Der Punkt wird später erörtert werden. Vorerst ist eines anderen Lösungsversuches zu gedenken.

Als Lightfoot die Briefe des römischen Klemens in zweiter Auflage herausgab, widmete er auch dem Barnabasbrief einen Abschnitt, S. Clement of Rome 1890 II, 503—512, und indem er die drei Haupterklärungen der Weissagung von zehn, bezw. elf Königen (4, 4—5), die Hypothesen von Weizsäcker, Hilgenfeld und Volkmar, einer Prüfung unterzog, ihnen teils beistimmend, teils sie ablehnend, gewann er eine andere, die im Resultat zwar mit der Weizsäcker'schen zusammentrifft, in der Ausführung aber als eine neue sich darstellt. Er zählt mit Weizsäcker die Kaiser von Julius Cäsar an, und indem er auch die drei nur kurze Zeit regierenden Nachfolger Neros, Galba, Otho und Vitellius, in der Liste beläßt, kommt er auf Vespasian als den zehnten. Er betrachtet mit Hilgenfeld die drei Flavier als die drei Könige, die zumal gedemütigt werden sollten, Vespasian und seine mit ihm regierenden Söhne Titus und Domitian. Den kleinen König oder das kleine Horn deutet er mit Volkmar endlich auf den Antichrist, bezw. auf Nero, dessen Wiedererscheinen bald nach seinem Tod mehrfach

erwartet wurde, für den sich auch einige Prätendenten der Krone thatsächlich ausgaben.

Die These wurde von Lightfoot mit der ihm eigenen Gelehrsamkeit begründet. Sie ist aber nicht einwandfrei. Es soll nicht betont werden, daß Cäsar in die Reihe der Kaiser gestellt werden muß. Die Zählung ist, wenn auch nicht sicher, so immerhin möglich. Aber gewichtiger sind einige andere Bedenken. Lightfoot muß auch die beiden Söhne Vespasians in seine Rechnung aufnehmen, und so ergeben sich zwölf Könige, während die Weissagung in ihren beiden Stellen ausdrücklich von zehn Königen redet. Auch muß er die Vernichtung der drei Flavier erst erwarten, während doch alles entschieden zu der Annahme drängt, das in Frage stehende Ereignis habe bereits stattgefunden, da die Verwertung des einschlägigen Schriftwortes nur unter dieser Voraussetzung sich eigentlich begreift. Die Weissagung war ja in allen Fällen nur mit gewissen Schwierigkeiten auf Zeitverhältnisse zu beziehen. Wie mochte man daher hoffen, sie werde verstanden werden, bevor das sich zugetragen, in dem man sie erfüllt sehen konnte? Man mag kein Gewicht darauf legen, daß die Stelle der Weissagung, in welcher die Demütigung der drei Könige in der Zukunft erschaut wird (Dan. 7, 24), entgegen der Reihenfolge in der Schrift von Barnabas in erster, und die andere, welche die Sache als geschehen darstellt (Dan. 7, 7—8), in zweiter Linie angeführt wird. Aber das bleibt bestehen: der Abschnitt läßt schwerlich eine Deutung auf die Zukunft zu; er wurde bisher auch fast allgemein von einem thatsächlichen Ereignis verstanden.

Die neue Vespasian-Hypothese fand in ihrer Heimat

Beifall. Ramsay nahm sie in The Church in the Roman Empire before A. D. 170 (1893) p. 307—317 auf. Es entging ihm zwar nicht die darin liegende Schwäche, daß die drei der zu demütigenden Kaiser in der Weissagung alle in der Zehnzahl inbegriffen sind, während in der Erklärung Lightfoots zwei über diese hinaus liegen und als Notbehelf künstlich herbeigezogen werden, um die Dreizahl voll zu machen. Aber er meinte auch, dem Fehler leicht abhelfen zu können. Man brauche nur zu berücksichtigen, daß zur Zeit Vespasians Otho und Vitellius nicht als Kaiser gerechnet wurden, und indem man von diesen beiden absehe, werde Vespasian der achte, Titus der neunte, Domitian der zehnte, und drei zwischen 70 und 79 miteinander regierende Kaiser seien nach dem weitverbreiteten Glauben bestimmt gewesen, durch die Hand des erwarteten Nero mit einander unterzugehen. Die Dreizahl fällt so wirklich in die Zehnzahl. Titus und Domitian sind aber, wenn Barnabas unter Vespasian schrieb, bloße Mitkaiser. Was noch mehr ins Gewicht fällt, die Beseitigung der drei Kaiser schwebt in der ungewissen Zukunft, während man sie als geschehen zu denken hat. Sie ist Sache des wiederkehrenden Nero, der zudem seinerseits in dem Briefe wenig Grund hat. In dem der Weissagung vorausgehenden Vers (3) ist allerdings von der Vollendung des Ärgernisses und dem bevorstehenden Ende die Rede. Der Antichrist muß aber nicht notwendig Nero sein. Er ist auch in dem kleinen König nicht notwendig zu erblicken. Jedenfalls dachte Barnabas schwerlich so, da er sonst bei Anführung von Dan. 7, 24 die auf das elfte Horn gehenden Worte: ὃς ὑπεροίσει κακοῖς

πάντας τοὺς ἔμπροσθεν, nicht leicht ausgelassen hätte.

Harnack lehnte unter diesen Umständen die Ansicht mit Recht ab, als er im zweiten, die Chronologie behandelnden Teil seiner Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius 1897 S. 410—427 mit dem Schriftstück sich zu befassen hatte. Er ging aber noch weiter. Gleich jener verwarf er auch die übrigen Hypothesen, welche auf Grund der Weissagung c. 4 den Ursprung des Briefes zu bestimmen suchen; er erklärt diese Stelle überhaupt zur Ermittlung der Zeit für ungeeignet und versucht es wieder mit der vom Tempelbau handelnden Stelle c. 16, der Schrift näher zu kommen. Der Weg ist nicht neu. Man schlug ihn schon früher mehrfach ein und deutete die Stelle, näherhin V. 4, von einem in den Anfang der Regierung Hadrians fallenden Versuch, den jüdischen Tempel wieder aufzubauen. Die Auffassung ist, wie es scheint, jetzt allgemein aufgegeben. Auch die Deutung, welche jetzt gegeben wird, ist nicht ganz neu. Bereits Lipsius verstand in dem Bibel-Lexikon von Schenkel I (1869), 372 den Wiederaufbau des Tempels von dem Bau des heidnischen Tempels unter Hadrian und verlegte den Brief dementsprechend in die Zeit vor dem Barkochbakrieg, näherhin, da die Vorbereitungen zu demselben einige Jahre angedauert zu haben scheinen, in die Jahre 120—125. Ebenso Schürer in der Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I (1890), 564. Aber Harnack begründet die Ansicht eingehender als seine Vorgänger. Er trägt sie auch mit größerer Entschiedenheit vor. Während wenigstens Schürer bedächtig bemerkt: Barnabas scheint auf den beabsichtigten heidnischen Bau Hadrians

anzuſpielen, ſpricht er in einer Weiſe ſich aus, die jeden Zweifel auszuſchließen ſcheint. Er kommt auch hinſichtlich der Zeit zu einem beſtimmteren Ergebnis. Der Brief fällt ihm in die Jahre 130—131. Ich glaubte ihn noch dem Ende des erſten Jahrhunderts zuweiſen zu ſollen. An ſich kommt zwar nicht viel darauf an, ob er einige Jahrzehnte älter oder jünger iſt. Die Wiſſenſchaft hat ſich aber von ſeinem Urſprung ſo viel als möglich Rechenſchaft zu geben, und jede neue Theſe hat ſie einer Prüfung zu unterziehen.

Der Vers 4, der hier hauptſächlich in Betracht kommt: *Γίνεται· διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη* (ὁ ναὸς) *ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν· νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν*, iſt, wie Harnack ſelbſt ausführlich darlegt (S. 423 f.), leider nicht ſicher erhalten. Das erſte der beiden Worte, auf die ein entſcheidendes Gewicht gelegt wird, *γίνεται*, fehlt bei der Hälfte der vier Texteszeugen, die uns zu Gebot ſtehen, und auch die beiden anderen Zeugen ſtimmen nicht ganz überein; der alte Lateiner hat fiet. Das andere Wort, *ἀνοικοδομήσουσιν*, wird uns durch einen gewichtigen Zeugen (S) in der Form *ἀνοικοδομήσωσιν* überliefert. Derſelbe Zeuge bietet noch außerdem ein *καὶ* auch nach *αὐτοί*. Die abweichenden Lesarten ſind von der Bedeutung, daß ſie, wenn ſie begründet wären, die neue Deutung ausſchließen würden. Der Umſtand gereicht der Theſe nicht gerade zur Empfehlung. Aber er entſcheidet auch nicht gegen ſie. Die fraglichen Lesarten ſind vor allem auf ihre Richtigkeit zu prüfen, und ich will auch jetzt um ſo weniger auf ihnen beſtehen, als ich ſie bereits in der Ausgabe des Briefes in meinen Patres aposto-

lici abgelehnt habe. Da Harnack seinerseits jetzt auch das fragliche *καὶ* verwirft, so treffen wir im Texte vollständig zusammen. Um so einfacher gestaltet sich daher das Weitere. Für die Erklärung liegt ein fester Grund vor.

Harnack beginnt seine Darlegung, indem er die Deutung von V. 4 auf einen geistigen Tempelbau als schlechterdings unhaltbar ablehnt, und zur Begründung dieses Urteils fügt er bei: noch in V. 5 rede Barnabas vom jüdischen Tempel; es folge Henoch 89, 56. 66. 67 und: *καὶ ἐγένετο καθ' ἃ ἐλάλησεν κύριος*, ebenso wie in V. 1—2; erst in V. 6 gehe er zum geistlichen Tempel über: *ζητήσωμεν οὖν εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ* (denn der steinerne sei zerstört; man müsse also fragen, ob es überhaupt noch einen Tempel gebe); *ἔστιν, ὅπου αὐτὸς λέγει ποιεῖν καὶ καταρτίζειν* (sc. *αὐτόν*), und bleibe nun bei diesem stehen (S. 423). Ist aber durch diesen Gedankengang die fragliche Erklärung wirklich ausgeschlossen? Ich glaube nicht. Wenn man gegen sie auf V. 5 verweist, so ist zu bemerken, daß dann auch der heidnische Tempelbau in Frage steht. Das Argument führt eigentlich zu der früheren Auffassung, nach welcher in V. 4 vom Wiederaufbau des jüdischen Tempels die Rede ist, und wenn man diese Konsequenz wegen des Wortlautes von V. 4 ablehnt, so muß man das Argument auf sich beruhen lassen. Für die Entscheidung der hier obwaltenden Frage, ob in V. 4 ein heidnischer oder ein christlicher Tempel anzunehmen ist, trägt es nichts aus. Höchstens könnte man geltend machen, daß, weil der zerstörte Tempel in V. 3—5 ein steinerner ist, auch der in V. 3—4 erwähnte neue Tempel als ein steinerner und folgerichtig als ein heidnischer zu betrachten sei.

Die Argumentation mag als möglich gelten. Aber als notwendig wird man sie nicht erkennen, wenn man die Verse 6—10 berücksichtigt, wo der neue Tempel ausdrücklich als ein geistiger und christlicher sich darstellt. Freilich soll dieser Abschnitt zu dem vorausgehenden in Gegensatz stehen. Erst mit V. 6 soll Barnabas zum geistlichen Tempel übergehen. Allein auch diese Behauptung geht weiter, als begründet ist. Man kann nur sagen, Barnabas spreche erst von V. 6 an ganz deutlich vom geistigen Tempel, und daß damit eine andeutungsweise Rede von demselben in V. 3—4 nicht ausgeschlossen ist, liegt auf der Hand. Auch an der Wiederholung oder Unterbrechung des Gedankens ist kein Anstoß zu nehmen. Die Sache bleibt in beiden Fällen im wesentlichen dieselbe. Auch auf die Zerstörung kommt B. in V. 5 noch einmal zurück, und zwar auf sie allein, nachdem er in V. 3—4 in Verbindung mit ihr bereits vom Wiederaufbau gesprochen. Seine Darstellung weist keinen solchen inneren Fortgang auf, daß aus dem Umstande, weil der zerstörte Tempel in V. 3—5 ein steinerner ist, auch der hier vorkommende neue Tempel als ein solcher zu fassen wäre. Der letztere kann ebenso gut ein geistiger sein.

Von Grundlosigkeit oder gar völliger Unhaltbarkeit der Beziehung von V. 4 auf einen geistigen Bau kann hienach keine Rede sein. Im Gegenteil; bei näherer Betrachtung stellt sich diese Auffassung als die wahrscheinlichere dar. Fürs erste ist zu bemerken, daß, wenn B. zweimal, bezw. dreimal von Zerstörung und ebenso oft von Wiederaufbau des Tempels redet, die Vermutung unbedingt dafür spricht, daß er den Wiederaufbau stets

in gleichem Sinne meinte, und dies führt zum geistigen Tempel, der allein sicher steht. Zweitens ist zu erwägen, daß er, wenn er V. 4 von der Ersetzung des jüdischen Tempels durch den Juppitertempel reden wollte, schwerlich unterlassen konnte, auch dessen Zerstörung zu erwähnen, da er in seinen Augen nicht weniger nichtig war als der jüdische. Man hat ein Wort darüber namentlich in V. 6 zu erwarten. Wie konnte er, wenn der Juppitertempel an der Stelle des jüdischen Tempels stand oder erstand, fragen, ob ein Tempel Gottes vorhanden sei, und den Tempel Gottes dann als geistigen nachweisen, ohne von jenem Tempel, nachdem er einmal erwähnt worden war, zu bemerken, daß auch er sein Ende gefunden haben oder demnächst finden werde? Oder falls man eine solche Bemerkung für überflüssig hält, indem man sich auf die Annahme zurückzieht, der Juppitertempel sei in den Augen des Barnabas eben von Haus aus dem Untergang verfallen und zu einer baldigen Vernichtung bestimmt gewesen, hat man dann nicht allen Grund, ein einigermaßen deutliches Wort über den Charakter und die Nichtigkeit des Tempels zu erwarten? Man setzt den Brief, von Lomau abgesehen, allgemein in die Zeit vor dem Hadrianschen Krieg, indem man mit Recht betont, daß dieser ebenso wie der Krieg unter Vespasian zu erwähnen war, wenn der Verfasser Kenntnis von ihm hatte. Mit dem Juppitertempel verhält es sich nicht anders. Er war für Barnabas ein so bedeutungsvolles Zeichen wie die Katastrophe des jüdischen Volkes unter Vespasian. Drittens ist zu bemerken, daß V. 6 in keiner Weise den Eindruck macht, als ob etwas völlig Neues eingeleitet werde. Allerdings will jetzt Barnabas unter-

ſuchen, *εἰ ἐστιν ναὸς θεοῦ*. Indem er aber fortfährt: *ἔστιν, ὅπου κτλ.*, und dann über das Wie eine eingehende Ausführung giebt, zeigt er deutlich, worauf es ihm eigentlich ankommt und wie er das *εἰ* näherhin meint. Der Tempelbau, von dem in V. 3—4 in prophetiſcher und dunkler Weiſe die Rede war, wird jetzt näher erklärt. Der Zuſammenhang iſt namentlich deutlich, wenn in V. 6 *οὖν* als überleitende Partikel genommen wird. Er wird aber auch nicht in Frage geſtellt, wenn man ſtatt *οὖν* mit den beiden anderen Zeugen *δὲ* ſetzt.

Harnack iſt indeſſen mit ſeiner Beweisführung noch nicht zu Ende. Nachdem er zunächſt von der Unſicherheit des Textes gehandelt, bemüht er ſich, ſeine Auffaſſung noch weiter zu erhärten. Die Ausführung beruht, da der geiſtige Tempelbau bereits als abgethan gilt, durchweg auf der Vorausſetzung, es handle ſich nur um einen ſteinernen Tempel, und da dieſe Vorausſetzung nichts weniger als feſtſteht, ſogar, wie wir bereits geſehen, eher das Gegenteil zutrifft, ſo hat der Abſchnitt keine größere Bedeutung mehr. Zu übergehen iſt er indeſſen gleichwohl nicht. Er ſoll gewiſſermaßen die Probe für die Vorausſetzung bilden. Es wird ſich daher fragen, ob etwa die Probe erſetzt, was beim Beweis der Hypotheſe vermißt wurde. Zugleich wird zu unterſuchen ſein, ob und inwieweit die andere Auffaſſung die Probe zu beſtehen vermag.

Was Barnabas behaupte, wird bemerkt, ſei, daß ſich die Weisſagung des Jeſaias *eben* vollende (*γίνεται — νῦν*): der Tempel ſei zerſtört von den Feinden — eine Folge des Judenaufſtandes — nun werden ihn die Diener der Feinde ſelbſt wieder aufbauen. Hier

erheben ſich aber drei Fragen: 1) warum ſage er: *αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται*, und nicht einfach: *αὐτοὶ οἱ ἐχθροί*? 2) Ob ſeine Ausſage eine bloße Vermutung ſei (die ſich auf die Weisſagung und ſonſt auf nichts gründe) oder ob ſie eine Unterlage habe? 3) Ob der wiederzuerbauende Tempel als jüdiſcher oder als heidniſcher zu denken ſei? Was die erſte Frage anlange, ſo verſchwinde das Auffallende, wenn man *ὑπηρέται* nicht in der allgemeinen (aber ſekundären) Bedeutung „Diener", ſondern in der urſprünglichen und ſpeziellen „die, welche ſchwere Handarbeit thun" faſſe. In dieſem Falle ſei es wohl verſtändlich, daß der Verfaſſer den Ausdruck gewählt habe; er ſolle kein Geheimnis andeuten, ſondern diene lediglich dazu, die Vorſtellung realiſtiſch zu geſtalten (S. 425 f.).

So wird die Stelle unter der fraglichen Vorausſetzung in der That zu erklären ſein, und die Erklärung dürfte die beſte ſein, welche auf jenem Standpunkt überhaupt gegeben werden kann. Sie iſt aber auch ſo nicht frei von Bedenken. Es mag davon abgeſehen werden, daß ſie das Wort *ὑπηρέτης* in einer anderen als der gewöhnlichen Bedeutung nehmen muß. Die Sache bleibt auch dann noch auffallend. Wenn Barnabas ſagen wollte, daß die Römer, wie ſie den Tempel zerſtörten, ſo wieder aufbauten, ſo verſtand es ſich doch von ſelbſt, welche Klaſſe von Leuten beim Bau die Handarbeiten leiſtete. Niemand wird an die römiſchen Senatoren oder andere höhere Stände gedacht haben. Ein Beiſatz, daß es die Maurer waren, war ſo ſehr überflüſſig, daß man geradezu ſagen darf, er ſei ungereimt, und dem Mißſtand hilft auch die Harnack'ſche Deutung nicht ab. Sie er-

klärt wohl, wie der Ausdruck, wenn er gegeben ist, zur Not etwa zu fassen ist; aber sie macht es nicht zur Genüge begreiflich, wie der höchst sonderbare Ausdruck gebraucht werden mochte. Sicher zeigt sich die andere Auffassung hier in einem günstigeren Lichte. Da die Christen naturgemäß nicht mit den Römern als Feinden der Juden einfach bloß zu identifizieren waren, so mußte Barnabas, nachdem er bei Anführung der Schriftstelle V. 3 die Identität zwischen den Zerstörenden und Aufbauenden zunächst belassen, in der Erklärung der Stelle V. 4 auch auf den bei der Identität vorhandenen Unterschied hinweisen. Der Uebergang von den „Feinden" zu den „Dienern der Feinde" erklärt sich hier ganz natürlich, während die andere These eine befriedigende Erklärung für ihn nicht zu bieten vermag. Der Ausdruck mag etwas eigentümlich sein. Lipsius findet die Beziehung der „Diener der Feinde" auf die Christen gewaltsam. Aber wie sollte Barnabas die Christen unter den obwaltenden Umständen, da sie mit den „Feinden" einerseits zusammenfallen und andererseits doch auch wieder von ihnen sich unterscheiden sollten, anders nennen? Es läge, selbst wenn jenes Urteil begründeter wäre, als es ist, kein Grund vor, die Deutung zu beanstanden. Das Schriftstück ist keineswegs immer so natürlich im Ausdruck und Beweisverfahren, daß an einer Stelle eine Erklärung schon deswegen als unzulässig gelten könnte, weil sie gewaltsam zu sein scheint. Und hat denn nicht auch die andere These mit einer ähnlichen und noch größeren Schwierigkeit zu kämpfen?

Die zweite Frage anlangend, fährt Harnack fort, so scheine der Kontext keine Unterlage zu ihrer Beant-

wortung zu geben. Allein es ſcheine doch nur ſo. Warum ſchreibe der Verfaſſer überhaupt die beiden Verſe, wenn er lediglich eine Vermutung in die Welt ſetzen wollte? Daß der Tempel wirklich zerſtört ſei, brauche er durch die Weisſagung doch nicht erſt zu belegen. Auch bringe er unmittelbar darauf (V. 5) eine reichhaltigere Weisſagung, deren Acumen ſei, daß Stadt, Tempel und Volk zerſtört werden. Was ſolle die erſte Weisſagung, wenn ihr nicht ein ſpezieller Sinn zukomme? Endlich die Worte *γίνεται* und *νῦν* lauten ſo beſtimmt wie möglich. Man könne das *γίνεται* doch nicht ausſchließlich auf die Zerſtörung des Tempels beſchränken; dieſe ſei vielmehr durch den Aoriſt eingeführt, lediglich als Vorausſetzung der Erfüllung der Weisſagung bezeichnet. Alſo ſage der Verfaſſer poſitiv: eben jetzt erfülle ſich die Weisſagung vom Wiederaufbau, und er ſpreche das ſo konkret aus, daß er auf die römiſchen Maurer hinweiſe, welche den Tempel aufbauen; nein, hier trete eine Wendung ein, die der alte Lateiner freilich verwiſcht habe — aufbauen werden. Hiernach könne man ſchwerlich anders urteilen. Der Verfaſſer ſchreibe, während auf römiſchen (kaiſerlichen) Befehl die Stadt Jeruſalem wieder aufgebaut wurde und (damit ſei auch die oben aufgeworfene dritte Frage beantwortet) man bereits annehmen konnte, daß auch der Tempel wieder aufgerichtet werde, aber — als Tempel des kapitoliniſchen Juppiters. Anders wiſſe er die Worte ſchlechterdings nicht zu faſſen. Das *γίνεται* einerſeits, das *ἀνοικοδομήσουσιν* andererſeits beſtimmen, die Situation genau: ſchon werde an der neuen Stadt, die auf den Trümmern Jeruſalems ſich erheben ſolle, gebaut; die *ὑπηρέται* ſeien am Werke; noch ſei

freilich der Tempel nicht wiederhergestellt — der Heidentempel, der den Unwert des alten Tempels enthülle — aber seine Wiedererrichtung sei eine Frage der nächsten Zeit. Diese Situation sei nur während der Regierung Hadrians gegeben, und zwar vor dem Jahre 132, in welchem der große Aufstand eben des Baues wegen begann. Das führe, wie dann noch näher dargethan wird, auf das Jahr 130 oder 131 (S. 425—427).

Die Darlegung läßt an Bestimmtheit kaum etwas zu wünschen übrig. Da sie aber im wesentlichen nichts anderes als eine nähere Ausführung über V. 3—5 auf Grund der fraglichen Voraussetzung ist, so schwebt sie, so lange diese nicht vollständig erhärtet ist, in der Luft. Übrigens steht sie auch in sich selbst und abgesehen von jener Voraussetzung nicht ganz fest; sie ist viel zu fein, um nicht Zweifel hervorzurufen. Der Verfasser soll gleichsam mit dem Finger auf die beim Bau beschäftigten Maurer hindeuten, und doch lebte er wahrscheinlich, wie auch Harnack annimmt (S. 412), nicht an dem Orte, an dem allein etwa ein solcher Fingerzeig zu erwarten wäre, in Jerusalem oder Umgegend, sondern in dem fernen Ägypten. Er soll auf die Maurer hinweisen, und doch soll der Bau noch nicht begonnen haben, sondern erst, wenn auch für die nächste Zukunft erwartet werden. Das ist wenig wahrscheinlich, und die Unwahrscheinlichkeit wird auch mit der Annahme nicht gehoben, es sei bereits an der Stadt gebaut worden. Für Barnabas handelt es sich im ganzen nur um den Tempel. Allerdings bringt er eine Schriftstelle, in der auch des Unterganges des Volkes und der Stadt gedacht ist (V. 5). Für sich selbst spricht er aber davon nicht, und soweit

der Wiederaufbau zur Sprache kommt, wird nur der Tempel genannt. Es ist daher nicht einzusehen, wie man aus ihm einige Jahre für den Bau der Stadt soll herauslesen können. Ebenso wenig und noch weniger begreift man, wie für den Tempelbau gerade der Vorabend soll festzustellen sein. Die angeführten Worte führen nicht zu einer so ganz bestimmten und zeitlich eng begrenzten Situation. Der Zeitunterschied in *γίνεται* und *ἀνοικοδομήσουσιν* hat nicht die ihm zuerkannte große Bedeutung. Die eine Aussage konnte nicht anders gefaßt werden, da sie ebensowohl auf etwas Vergangenes als auf etwas Gegenwärtiges und zugleich Zukünftiges sich bezieht. Das Futurum in dem anderen Wort ist nicht zu pressen, weil es bereits in der Schriftstelle steht. Das Wörtchen *νῦν* endlich bedeutet nicht „eben jetzt", sondern einfach „jetzt", und auch der Kontext bietet nichts, wodurch jene Übersetzung gerechtfertigt wäre. Es bezeichnet nach diesem im allgemeinen die Zeit nach der Zerstörung des Tempels. Die neue These besteht auch hier die Probe wenig. Auf der anderen Seite fügt sich der geistige Tempel natürlich und ungezwungen in die Stelle ein. Der Bau vollzieht sich bereits; er findet schon jetzt statt; er gehört aber zugleich auch noch der Zukunft an, da er nicht in ein paar Jahren zum Abschluß kommt, sondern fortdauert, so lange die Welt steht oder nicht ganz für den christlichen Glauben gewonnen ist.

Für die Ansetzung des Briefes auf die Jahre 130—131 besteht hiernach kein genügender Grund. Der Brief enthält auch außerhalb des Abschnittes über den Tempelbau nichts, was uns in jene Zeit oder in ihre Nähe

herabführte. Harnack meint allerdings, indem er nach Feststellung der für den Ursprung in Betracht kommenden allgemeinen Endpunkte, der Jahre 80 und 130, die Zeit näher zu ermitteln sich anschickt, Eigentümlichkeiten wahrzunehmen, welche es empfehlen, an das Ende jenes Zeitraumes herabzugehen. Er vermißt in dem Briefe einerseits Spuren eines lebendigen Zusammenhanges mit dem apostolischen Zeitalter, und er betont andererseits, daß 4, 14 mit den einleitenden Worten ὡς γέγραπται eine Stelle aus dem Matthäusevangelium angeführt werde, was nach der Geschichte des Kanons nicht wohl vor der Zeit Hadrians geschehen sei (S. 416 f.). Er bezeichnet den Schluß indessen selbst nur als wahrscheinlich, und in Wahrheit sieht man nicht, wie uns jene Punkte über das erste Jahrhundert sollten herabführen. Das Matthäus-Evangelium fällt nach ihm selbst auf die Zeit um 75 (S. 654). Es konnte daher wohl noch vor Ablauf des Jahrhunderts als Schrift citiert werden. Das andere Moment hat an sich weniger zu bedeuten, und wenn man Haltung und Zweck des Briefes in Betracht zieht, wird man es füglich auf sich beruhen lassen müssen.

Meines Erachtens spricht für die Entstehung des Briefes gegen Ende des ersten Jahrhunderts die größere Wahrscheinlichkeit. Ich bekenne mich auch jetzt noch zur Nerva-Hypothese. Die Gründe, welche Harnack gegen sie vorbringt (S. 420), vermögen sie nicht zu stürzen. Mag Nerva auch nicht leicht als elfter Kaiser zu zählen oder Vitellius allein in der Kaiserliste nicht auszulassen sein; es genügt, wenn die Zählung nicht unmöglich ist. Das Urteil, die Erklärung: in und mit Domitian, dem letzten Repräsentanten des flavischen Kaiserhauses, habe

Nerva alle drei Flavier gestürzt, sei gegenüber dem ἐφ' ᾧ weniger als ein Notbehelf, beruht auf einem so strengen Maßstab, wie er bei Deutung der Stelle überhaupt nicht anzulegen ist. Mag Nerva endlich beim Sturze Domitians in Wirklichkeit auch selbst nicht beteiligt gewesen sein, so konnte er doch als Nachfolger dieses Kaisers, zumal in der Ferne, zugleich leicht als Urheber seines Sturzes erscheinen. Indessen sollen die Schwierigkeiten, denen auch jene Hypothese unterliegt, nicht verkannt werden, und man kann begreifen, daß andere sich weniger mit ihr befreunden und eine bessere Lösung des Problems versuchen. Aber ich finde nicht, daß dieses Ziel auch wirklich erreicht wurde. Der neueste Versuch liefert mir insbesondere wiederum den Beweis, daß mit dem Tempelbau c. 16 die Zeit des Briefes nicht zu bestimmen ist. Als Mittel dazu bleibt demgemäß nur die Stelle mit den zehn oder elf Königen c. 4 übrig. Dieselbe ist freilich nicht mit solcher Sicherheit auf einen bestimmten Kaiser zu deuten, daß jeder Zweifel ausgeschlossen wäre. So sehr aber die Erklärungen auch im einzelnen auseinandergehen, so treffen doch die bedeutendsten darin zusammen, daß sie noch im ersten Jahrhundert stehen bleiben. In der That hält uns die Stelle, wenn man bei der Zählung der Könige an der gewöhnlichen Kaiserliste nicht zu große Abstriche vornimmt, und diese wird man auch aus dem weiteren Grunde unterlassen müssen, weil mit dem Eintritt in das zweite Jahrhundert die gleichzeitige Demütigung der drei Könige immer schwerer oder eigentlich gar nicht mehr zu erklären ist, in jener Zeit zurück. Daher wird es sich auch, wenn man etwa Bedenken trägt, sich für einen bestimmten Kaiser als den kleinen König

zu entscheiden, am meisten empfehlen, den Brief im allgemeinen dem Ende des ersten Jahrhunderts zuzuweisen.

II.

Die Didache berührt sich mit dem Barnabasbrief so weit und so enge, daß die Bestimmung ihrer Zeit mehr oder weniger von der Zeit dieses Schriftstückes abhängt. Schon ihr Auffinder stützte sich auf diese Beziehung, um ihren Ursprung zu ermitteln, und ähnlich verfuhren die Späteren. Nur trat insofern ein Unterschied ein, als die weitere Forschung ein drittes Glied in die Rechnung einsetzte, indem einige die Darstellung der beiden Wege in der Didache und im Barnabasbrief auf eine gemeinsame Grundschrift zurückführten, so daß für die unmittelbare Beziehung dieser Schriften unter sich nur die Parallele übrig bleibt, welche außerhalb des Abschnittes mit den beiden Wegen vorhanden ist. Die Auffassung, die von Bryennius ausgesprochen wurde und die zunächst mehrfachen Anklang fand, daß die beiden Wege in der Didache auf dem entsprechenden Abschnitt des Barnabasbriefes ruhen, ist gegenwärtig, so viel ich sehe, allgemein aufgegeben. Auch Harnack, der sie, Lehre der zwölf Apostel 1884 S. 81—87, in Deutschland am entschiedensten vertrat, ließ sie alsbald fallen, indem er bereits in der Apostellehre 1886 für beide Schriften eine gemeinsame Quelle annahm. Dabei fuhr er aber fort, die Abstammung der beiden Wege bei Barnabas aus der Didache mit Energie, man könnte fast sagen, mit Leidenschaft zu bekämpfen, und da ihm die Grundschrift, die er in der Apostellehre S. 52—59 als „die jüdischen beiden Wege“ auch wiederherzustellen unternahm, von dem Fehlen

von Did. 1, 3—2, 1 abgesehen, im ganzen durchaus mit dem einschlägigen Teil der Didache zusammenfiel, so verwickelte er sich in handgreifliche Widersprüche. Er erklärte mit Nachdruck Dinge für unmöglich, die er andererseits zugleich selbst behauptete. Ich wies auf dieses eigentümliche Verfahren bereits Qu.Schr. 1887 S. 280 f. hin. Die Widersprüche stehen aber nicht bloß in der Apostellehre 1886, einem erweiterten Abdruck des Artikels Apostellehre in der zweiten Auflage der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche; sie kehren auch in der neuen Auflage der Schrift, bezw. in dem Artikel Apostellehre in der dritten Auflage der genannten Realencyklopädie 1897, Bd. I S. 711—730, wieder. Es wird darauf zurückzukommen sein.

Zunächst soll die Zeit der Schrift oder ihr Verhältnis zum Barnabasbrief untersucht werden. Die beiden Schriften berühren sich außer der Lehre von den beiden Wegen auch noch an einer anderen Stelle, Barn. 4, 9 und Did. 16, 2, und da Harnack bei seiner neuen Ansicht von den beiden Wegen von dem betreffenden Abschnitt für die Lösung der chronologischen Frage abzusehen hat, so legt er jetzt ein um so größeres Gewicht auf die andere Stelle. Auch erfährt die Zeitbestimmung eine kleine Modifikation. Während er in der Apostellehre 1886 S. 24 die ganze Zeit von 120—165, in R.E. 3. A. I, 722 wenigstens noch die Zeit von 120—160 für die Didache offen hält, verlegt er sie in der Chronologie S. 428—438, die ich im folgenden zunächst berücksichtigen werde, da er den Barnabasbrief inzwischen später angesetzt, in die Jahre 130 (131)—160.

Ich habe der Schrift, entsprechend meiner entgegen-

geſetzten Anſicht über das Verhältnis zu Barnabas, eine erheblich frühere Zeit angewieſen. Sie entſtand meines Erachtens noch im erſten Jahrhundert, und da die meiſten anderen ähnlich dachten, wenn auch in der näheren Zeitbeſtimmung einige Verſchiedenheit ſich geltend machte, ſo wurde dieſe Auffaſſung die vorherrſchende. Sie hat ſich auch in einem wichtigen Punkte bewährt, indem die Vorausſetzung der anderen Anſicht, daß die beiden Wege bei Barnabas die Originalkompoſition ſeien, im Laufe der Jahre mehr und mehr aufgegeben wurde und gegenwärtig wohl von keinem Verſtändigen mehr angenommen wird. Im übrigen wird ſie aber immer noch von einigen mit Entſchiedenheit abgelehnt und mit aller Zuverſicht Barnabas als eine Quelle der Schrift erklärt. Die Erörterung hat mehrere Jahre geruht. Nachdem aber jüngſt ein Teil ſie wieder aufgenommen, wird es auch für den anderen angezeigt ſein, dem Problem aufs neue näher zu treten.

Die Zeit einer Schrift beſtimmt ſich teils aus ihr ſelbſt oder aus dem Verhältnis ihres Inhaltes zu der allgemeinen kirchlichen Entwicklung, teils, ſofern eine ſolche vorhanden iſt, aus ihrer Beziehung zu anderen Schriften. Dementſprechend würdigt Harnack die Didache zuerſt nach den ſog. inneren Gründen, und nachdem er von dieſen aus einen gewiſſen Zeitraum gewonnen, ſucht er an der Hand des Barnabasbriefes den Urſprung näher zu beſtimmen.

Acht Beobachtungen ſollen zeigen, daß die Schrift nicht wohl vor 130 abgefaßt ſei (Chron. S. 432). Die Punkte ſind alle, wie nicht anders zu erwarten iſt, mehr oder weniger ſubjektiver Natur. Daß ſie einen eigent-

lichen Beweis nicht ergeben, zeigt schon die Geschichte der Frage. Sonst konnten andere, denen ebensowenig Kenntnis als Unbefangenheit abzusprechen ist, die Schrift nicht früher ansetzen. Die Beobachtungen sind auch nicht neu. Sie wurden im wesentlichen bereits in der Lehre der zwölf Apostel 1884, bezw. in den Zusätzen zu der Schrift S. 287 f., und ausführlicher in der Apostellehre 1886 S. 20 f. geltend gemacht. Die Forschung mußte deshalb schon früher zu ihnen Stellung nehmen. Bei ihrem subjektiven Charakter geschah dies indessen nur stillschweigend und ganz allgemein. Man sah die Entscheidung der Frage in der Bestimmung des Verhältnisses der Didache zum Barnabasbrief, und indem man die Didache als Quelle dieses Briefes erkannte, konnten jene Beobachtungen als widerlegt gelten. Da sie aber jetzt aufs neue und zugleich in stärkerem Grade betont werden, mögen sie im einzelnen geprüft werden.

1. Wenn ein Anonymus, wird bemerkt, die Herrnlehre zusammenstelle, wie sie durch die zwölf Apostel überliefert ist, so zeige bereits dieses Unternehmen, daß die zwölf Apostel mit ihrer lebendigen Predigt hinter dem Verfasser liegen. Wie solle man sich denken, daß ein solches Buch vor dem Ende der domitianischen Zeit geschrieben sei (S. 432). Das apostolische Zeitalter schloß aber im wesentlichen schon mit dem 7. Jahrzehent des ersten Jahrhunderts ab. Der erwähnte Grund nötigt uns hienach nicht, die Schrift unter Domitian herabzurücken. Nur in Ephesus, am Aufenthaltsort des Apostels Johannes, konnte sie nicht leicht vor Domitian entstanden sein. Asien ist aber allem nach auch nicht die Heimat der Schrift.

2. Was von den Propheten gesagt werde, setze eine vieljährige Geschichte voraus, und noch sicherer sei auf eine solche zu schließen aus der Korruption, die in diesem Stande bereits ausgebrochen sei. Trete der Verfasser auch mit Energie für ihre Autorität ein, so habe man doch den Eindruck, daß ihre Zeit abgelaufen sei; denn er schütze ihr Ansehen durch exorbitante Zumutungen an die Gemeinden und durch heftige Drohungen (S. 432 f.). In der That führen uns die Angaben über die Propheten einerseits in der Zeit herab. Andererseits aber halten sie uns im ersten Jahrhundert noch ziemlich fest, indem die Schwierigkeiten, sie in ihrer Gesamtheit zu verstehen, in dem Maße wachsen, als wir jene Zeit überschreiten. Harnack hat sie früher, Apostellehre 1886 S. 23, richtiger gewürdigt, indem er auch den starken altertümlichen Zug an ihnen hervorhob.

3. In Did. 11, 11 werden mehrere Generationen vom christlichen Propheten, jedenfalls wenigstens eine vorausgesetzt. In Wahrheit liegt kein Grund vor, mehr als eine Generation anzunehmen. Die Schrift spricht einfach von alten Propheten, und so konnte sie sich, da die erste Generation der Propheten das Zeitalter der Apostel wohl schwerlich lange überlebte, sicherlich noch manche Jahre vor dem Schluß des ersten Jahrhunderts sich ausdrücken. Zudem steht es keineswegs fest, daß die alten Propheten der Didache Christen sind. Sie können auch alttestamentliche Propheten sein. Doch ist diese Frage hier nicht weiter zu erörtern.

4. Der vorliegende Text zeige in den „beiden Wegen" (c. 1) gewisse Abschwächungen der evangelischen Forderungen und habe namentlich in dem Anhang zu

demſelben (c. 6) die Unterſcheidung einer höheren und einer niederen chriſtlichen Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht (S. 434). Dieſer Unterſchied liegt aber mit der Unterſcheidung von Geboten und Räten bereits auch in den Ausſprüchen des Herrn und des Apoſtels Paulus vor, und wenn man dieſes leugnen wollte, ſo muß man doch andererſeits fragen, warum denn nicht ein Unbekannter noch im erſten Jahrhundert ſo gelehrt haben ſollte. Zudem handelt es ſich bei der zweiten Stelle wieder um die Erklärung, und Harnack hat ſie ſelbſt ſo gedeutet, (Die Lehre der zwölf Apoſtel 1884 S. 19), daß ſie hier nicht weiter betont werden ſollte.

5. Die feſte Gebets- und Faſtenordnung (c. 8) ſei ein Zeichen einer ſpäteren Zeit und der Anfang einer Entwicklung, die ſpäter größere Dimenſionen annehmen ſollte (S. 43). Was ſoll aber hier die ſpätere Entwicklung? Sie ſchließt doch nicht aus, daß der erſte Anfang noch ins erſte Jahrhundert zurückreicht. Nehmen wir die Ordnung, wie ſie in der Didache vorliegt, ſo muß man ſagen, daß ſie bei ihrer großen Einfachheit eher auf eine frühere als eine ſpätere Zeit hinweiſt. Beten und Faſten iſt ja dem Chriſtentum nicht etwas Fremdes, und mit welchem Grund ſieht man in der Aufforderung, täglich dreimal das Gebet des Herrn zu verrichten, etwas für das erſte Jahrhundert Unmögliches oder auch nur Unwahrſcheinliches? Mit welchem Grund ſtößt man ſich für jene Zeit an der Faſtenordnung der Didache? Was die Schrift will, hatte ja auch das Judentum der damaligen Zeit, wenn auch an anderen Tagen, und gerade der Zuſammenhang, der hier zwiſchen jüdiſcher und chriſtlicher Obſervanz zu Tage tritt, beweiſt wiederum eher für ein höheres

Alter. Je mehr die Christen im Laufe der Zeit von den Juden sich schieden, um so weniger konnten sie eine Uebung von diesen übernehmen.

6. Auch das, was der Verfasser über die Episkopen und Diakonen bemerke, daß sie nämlich den Gemeinden den Dienst der Propheten und Lehrer leisten und zusammen mit diesen zu ehren seien, könne nicht das ursprüngliche Verhältnis beschreiben (S. 434 f.). Noch weniger aber liegt hier die Ordnung des 2. Jahrhunderts vor, da in dieser Zeit die Propheten und Lehrer im Unterschied von den eigentlichen Kirchendienern fast nirgends mehr anzutreffen sind. Dazu kommt, daß die Formel „Episkopen und Diakonen" mehr in das erste als in das zweite Jahrhundert weist.

7. Die Bestimmungen des Fastens vor der Taufe und die Zulassung der Besprengungstaufe sollen ins Gewicht fallen (S. 435). Wie viel wissen wir aber von diesen Dingen, um auf sie in der obschwebenden Frage ein Gewicht zu legen?

8. Der eschatologische Schlußabschnitt (c. 16) zeige nicht die Glut, welche der dem Verfasser überlieferte Gebetsseufzer 10, 6 aufweise, und es fehle die Schilderung des Herrlichkeitsreiches Christi (S. 435). Das eine beweist aber höchstens, daß die beiden Abschnitte ursprünglich verschiedenen Autoren angehören. Und daß der Schluß des Büchleins nicht auch noch ins erste Jahrhundert passe, war nicht bloß zu behaupten, sondern auch zu erhärten.

Der Schluß, daß nach diesen Beobachtungen das Büchlein gewiß nicht vor dem Jahre 100, sehr wahrscheinlich geraume Zeit später abgefaßt sei (S. 435), ist

hienach nicht begründet. Wenn nicht alles täuſcht, wäre er auch nicht gezogen worden, wenn die Zeit nicht für Harnack zuvor ſchon durch ſeine Anſicht feſtgeſtanden hätte, die Didache ſei vom Barnabasbriefe abhängig und ſomit ſpäter als dieſer. Doch ſei dem, wie ihm wolle. Daß die Gründe für den ſpätern Urſprung nicht beweiskräftig ſind, kann keinem Zweifel unterliegen.

Wie ſteht es aber mit dem Verhältnis zum Barnabasbrief? Barnabas ſchreibt 4, 9: *Διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς [ζωῆς καὶ τῆς] πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν.* Die Didache bietet 16, 2: *Πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε.* Die Stellen berühren ſich von den Worten *οὐ* oder *οὐδὲν γὰρ* an. Sie ſind aber auch in dieſem Teil nicht ganz identiſch. Barnabas hat nach *καιρῷ* noch neun Worte, die Didache nur eines. Dazu kommen bei Barnabas vorher ein paar Worte, von denen aber, weil ſie einigermaßen zweifelhaft und deshalb auch in Klammern geſtellt ſind, abgeſehen werden kann [1]). Immer-

1) Ich möchte übrigens, wie auch Hilgenfeld, die Worte für echt halten. Nur ſetze ich das *ἡμῶν* nicht mehr, wie in meiner Ausgabe, nach *ζωῆς*, wo man es allerdings nach dem alten Lateiner zunächſt zu erwarten hat, ſondern nach *πίστεως*, wohin die beiden anderen Zeugen weiſen. Der Stand der Frage iſt folgender. Der Codex Sinaiticus hat *τῆς πίστεως ὑμῶν*, der Hieroſolymitanus *τῆς ζωῆς ἡμῶν*, der alte Lateiner vitae nostrae et fidei. Während alſo jene Zeugen je nur ein Wort haben, bietet dieſer beide, und wenn man erwägt, daß bei dem doppelten *τῆς* leicht eines der Worte überſehen werden konnte, wird man dem

hin aber treffen die Stellen im übrigen Teil so sehr zusammen, daß der Schluß auf eine unmittelbare Verwandtschaft sich nahe legt. Der Schluß wird thatsächlich gezogen, und so ist zu untersuchen, welche Schrift nach der Parallele als der frühere und als Quelle der anderen zu gelten hat.

Harnack bemerkt zur Begründung seiner Auffassung, daß Barnabas das Original und die Didache die Ableitung ist, in erster Linie: der betreffende Satz stehe bei Barnabas in einer Ausführung, die durchweg sein geistiges Eigentum sei; in der Didache stehe er in dem 16. Kapitel, welches durchweg eine Kompilation sei (S. 436). Die Darstellung entspricht aber dem Sachverhalt wenig. Das betreffende Kapitel ist bei Barnabas zum großen Teil ebenfalls eine Kompilation. V. 3 wird Henoch verwertet, 4—5 Daniel, 7—8 Exodus, 11 Jesaias, 14 Matthäus. Barnabas und die Didache stehen also in den fraglichen Stücken nicht in dem behaupteten Gegensatz. Beide Kapitel sind eine Kompilation, und wenn das fremde Gut in dem einen auch stärker vertreten ist als in dem anderen, so ist der Unterschied doch nicht derart, daß wir im stande wären, die Grenze zwischen Eigenem und Entlehntem sicher zu ziehen. Wir wissen nicht, ob Barnabas 4, 9 nicht ebenfalls fremdes Material verwertet hat. Wir können andererseits nicht be-

---

Lateiner folgen müssen. Die Parallele in der Didache bildet, da sie nicht als Citat auftritt und der spätere Autor sehr wohl ein Wort gestrichen oder hinzugefügt haben kann, keine Instanz dagegen, am allerwenigsten, wenn die Didache die frühere Schrift ist; denn Barnabas hat eine Reihe von Zusätzen gemacht, wie hier einer anzunehmen ist.

ſtimmt ſagen, wie es mit Did. 16, 2 eigentlich ſteht. Der Autor kann hier Eigenes bieten. Er kann aber auch, wie im Vorhergehenden und Nachfolgenden, Fremdes verwerten. Unter dieſen Umſtänden verliert die angeführte Frage Harnacks ihre Berechtigung und ihre Bedeutung. Zudem läßt ſich nach der gegebenen Richtigſtellung des Sachverhaltes, wenn auch nicht ganz mit demſelben, ſo immerhin mit nicht viel geringerem Rechte, da jedenfalls der größere Teil des 5. Kapitels bei Barnabas nicht deſſen geiſtiges Eigentum iſt, umgekehrt fragen: ſollte der Verfaſſer der Didache, wenn er jenes Kapitel benützte, gerade auf einen der wenigen Sätze verfallen ſein, die des Barnabas Eigentum ſind? Und wenn je ein Gewicht auf den Unterſchied, der noch zurückbleibt, gelegt werden wollte, ſo iſt zu erwägen, daß der in Betracht kommende Satz in dem Schlußkapitel der Didache für eine weitere Verwertung überhaupt der geeignetſte iſt.

Aber die Stellung des Satzes, der bei beiden Autoren als Begründungsſatz eingeführt wird, macht Harnack zweitens geltend, ſie bei Barnabas viel beſſer, viel ſtraffer, als in der Didache. Barnabas ſchreibe: von dem, was wir (geiſtlich) beſitzen, ſollen wir nicht ablaſſen; wir ſollen feſt daran halten in dieſen letzten Tagen; denn die ganze (bisherige) Zeit unſeres Glaubens wird uns nichts nützen u. ſ. w. Die Didache ſchreibe: häufig ſollt ihr zuſammenkommen, indem ihr ſucht, was euren Seelen notthut: denn die ganze Zeit eures Glaubens wird euch nichts nützen u. ſ. w. Auch wenn man den Participialſatz betone, könne doch niemand verkennen, daß nur bei Barnabas ein ſtraffer Zuſammenhang vorliege (S. 436 f.). Allein auch dieſer Beweis hält einer Prüfung nicht ſtand.

Vor allem wurde die Stelle bei Barnabas nicht richtig wiedergegeben. Die Worte *ἀφ' ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλείπειν* enthalten, wie die angrenzenden klar andeuten, das vorausgehende *ἀγαπῶντι* und die folgenden *γράφειν ἐσπούδασα*, nicht eine Ermahnung der Leser, wie sie bei Harnack erscheinen, sondern die Erklärung des Autors, er wolle nichts von dem übergehen, was er habe, und sind deshalb nicht in der angeführten Weise mit dem Folgenden zu verbinden. Es bleiben also bei Barnabas zur Vergleichung nur die Worte: Haben wir daher acht. In der Didachestelle liegt sodann der Nachdruck nicht auf dem Verbum finitum, sondern auf dem folgenden Participialsatz. Daß diese Auffassung möglich ist, deutet auch Harnack an, und daß sie notwendig ist, erhellt daraus, daß wir dem Autor sonst ohne Not den widersinnigen Gedanken zuschreiben, das Heil beruhe auf dem bloßen Zusammenkommen, und nicht vielmehr auf dem, was bei der Zusammenkunft zu geschehen hat. Auf der einen Seite haben wir also die Aufforderung: Haben wir acht; auf der anderen die Ermahnung: Kommt häufig zusammen und suchet, was euren Seelen notthut; denn u. s. w., und bei diesem Sachverhalt ist wohl kaum weiter darzulegen, daß die Behauptung, nur bei Barnabas liege ein straffer Zusammenhang vor, des Grundes entbehrt. Im Gegenteil. Barnabas steht in dieser Beziehung der Didache nach, und seine Sache wird auch durch die Worte „in den letzten Tagen" nicht besser, die bei ihm dem „Haben wir acht" noch folgen. Die Didache hat den damit bezeichneten Gedanken ausdrücklich in dem vorausgehenden Satz und brauchte die Worte daher nicht zu wiederholen. Barnabas gewinnt selbst

mit der zweifelhaften Konstruktion, die Harnack am Anfang der Stelle vornimmt, keinen Vorsprung. Es ergiebt sich höchstens ein Gleichgewicht.

In dritter Linie macht Harnack für seine Auffassung den Schluß des Satzes geltend: die Didache biete eine Abschwächung; statt des kräftigen *ἐὰν μὴ νῦν — ἀντιστῶμεν* stehe das blassere *ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε*. Barnabas hat hier wirklich einen volleren Ausdruck. Ist aber damit in unserer Frage etwas bewiesen? Sicher nicht. Der Gedanke ist auf beiden Seiten im wesentlichen der gleiche, und man sieht nicht, wie der Unterschied im Ausdruck so sehr ins Gewicht fallen sollte. Eine Steigerung im Ausdruck ist ebenso denkbar wie eine Abschwächung. Mit dieser Beobachtung gewinnt man also nichts. Nur eine Inconcinnität würde etwas beweisen, und eine solche ist nicht vorhanden. Gedanke und Ausdruck können in beiden Stellen als adäquat gelten.

Gehen wir aber weiter und fragen wir, welcher der beiden Autoren eher veranlaßt sein konnte, die Quelle hier abzuändern, so werden wir unbedingt auf Barnabas verwiesen. Die „gegenwärtige gottlose Zeit" spielt bei ihm, von weiteren Stellen ganz abgesehen, sofort am Anfang des 5. Kapitels, V. 1, eine Rolle. Ebenso ist bei ihm im Vorausgehenden, V. 3, von dem bevorstehenden Aergernis die Rede. Es lag also für ihn sehr nahe, diese zwei Punkte an unserer Stelle wieder zum Ausdruck zu bringen. Umgekehrt entdeckt man nichts, was den Autor der Didache bestimmten konnte, so weit von seiner Vorlage sich zu entfernen, als die Schrift vom Barnabasbrief absteht. Wenn er etwa das Wörtchen *νῦν* streichen mußte, da ihm die letzte Zeit noch nicht an-

gebrochen war, sondern mehr oder weniger in der Zukunft lag, so konnte er doch alles Uebrige belassen. Höchstens hatte er die „gottlose Zeit“ noch kurz als eine zukünftige zu bezeichnen. Die Sache selbst aber unterlag für ihn keinem Anstand. In V. 4 redet er ausdrücklich von einem Wachsen der Gottlosigkeit in der letzten Zeit, und in V. 5 von dem Aergernis, das viele nehmen werden.

Die Stelle beweist also nicht für die Priorität des Barnabasbriefes, sondern eher für die Priorität der Didache. Und daß von Barnabas eher eine Umbildung seiner Vorlage zu erwarten ist als von dem Verfasser der Didache, verraten auch noch andere Punkte.

Es darf jetzt als ausgemacht gelten, daß die Beschreibung der zwei Wege bei Barnabas nicht eine Originalkomposition ist. Auch Harnack hat, wie bereits bemerkt wurde, die fragliche These aufgegeben. Eine Frage ist nur noch, welches die Vorlage für Barnabas war, ob die Didache oder ein anderes Schriftstück, das die beiden Wege enthielt. Wie aber diese Frage entschieden werden mag, hat hier nichts zu bedeuten. Denn es darf, wie gleichfalls bereits zu bemerken war und später noch näher zu zeigen sein wird, ferner als ausgemacht gelten, daß die etwa noch weiter vorhandenen „Zwei Wege“ ebenso mit der Didache übereinstimmten als von Barnabas abwichen. Und wenn es sich so verhält, so folgt, daß Barnabas eine weit gehende Umbildung an seiner Quelle vornahm, und zwar eine Umbildung nicht zu Gunsten, sondern zum Nachteil der Schrift, indem er die ursprüngliche Ordnung in hohem Grade verwirrte.

Harnack führt die Unordnung auf den Umstand zu-

rück, daß Barnabas aus dem Gedächtnis citierte (S. 437). Die Erklärung reicht aber nicht aus. Sie scheitert sofort am Anfang des Schriftstückes. Hier werden als Weg des Lebens die Gebote der Gottesliebe und der Nächstenliebe und die sog. goldene Regel angegeben, und die drei Punkte stehen in unmittelbarer Verbindung. Dies konnte auch bei der Verwertung der Schrift aus dem Gedächtnis nicht übersehen werden, und wenn Barnabas die beiden Gebote gleichwohl ziemlich weit auseinander hält, die Gottesliebe 19, 2 erwähnt, die Nächstenliebe erst 19, 5 nachfolgen läßt und die goldene Regel ganz übergeht, so kann man schwerlich dem Schluß ausweichen, daß die Umgestaltung auf Absicht beruht. Offenbar sollte der Gottesliebe nach ihrer Erwähnung sofort eine nähere Erklärung gegeben und ähnlich hernach es mit der Nächstenliebe gehalten werden. Die Ausführung entspricht dem Plane allerdings nicht völlig. Der an die Gottesliebe sich anschließende Teil enthält bereits ein paar Sätzchen, die streng genommen in den Kommentar zur Nächstenliebe gehören. Ebenso folgen im zweiten Teil einige Sätzchen, die mit der Nächstenliebe wenig oder nichts zu thun haben. Im ganzen aber besteht das erwähnte Verhältnis unverkennbar, und eine strenge Ordnung ist bei der vielfachen Unordnung, welche die Beschreibung des Weges des Lichtes durchweg aufweist, in diesem Abschnitt überhaupt nicht zu erwarten. Die goldene Regel endlich wurde allem nach deswegen ausgelassen, weil sie nach der Umbildung, welche das Gebot der Nächstenliebe erhielt, keinen Platz mehr hatte.

Die Didache und alle übrigen Rezensionen der beiden Wege bieten das Gebot der Nächstenliebe in der

biblischen Form: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Barnabas dagegen sagt: Du sollst deinen Nächsten lieben mehr als deine Seele. Die Umbildung rührt sicher nicht von Gedächtnisschwäche her; sie beruht vielmehr auf Absicht, und die wiederholte Beteuerung des Barnabas, daß er seine Leser mehr liebe als seine Seele (1, 4; 4, 6), giebt uns den Schlüssel zum Verständnis der Wandelung.

Die beiden Wege werden ferner in allen Schriften als Wege des Lebens und Todes bezeichnet. Nur Barnabas machte eine Ausnahme. Er spricht von Wegen des Lichtes und der Finsternis. Die lateinische Uebersetzung, die beide Ausdrücke hat, kommt nicht weiter in Betracht, da sie den zweiten Ausdruck zweifellos Barnabas entlehnt hat. Auch Harnack nahm dies früher (Lehre d. zw. Apostel S. 279) mit Recht an, während er neuestens (RE. 3. A. I, 724) den Lateiner in dieser Beziehung als selbständigen Zeugen neben Barnabas betrachtet und aus dem Zusammentreffen beider schließen will, die beiden Wege seien bereits in der jüdischen Grundschrift auch als Wege des Lichtes und der Finsternis bezeichnet worden. Welche Bezeichnung die ursprüngliche ist, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Barnabas verließ also auch hier seine Vorlage, und wiederum kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er dies mit Absicht that. Und wenn wir erwägen, daß er den Weg der Finsternis 20, 1 den Weg des Schwarzen nennt und der Schwarze bei ihm auch sonst (4, 9) eine Rolle spielt, so können wir auch hier vermuten, was ihn etwa zu der Umbildung bestimmte.

Endlich fallen auch die zahlreichen Zuthaten, welche

Barnabas in der Beschreibung der beiden Wege gegenüber den anderen Schriften giebt, ins Gewicht, da sie unmöglich aus einer bloßen Gedächtnisschwäche sich erklären lassen. Harnack behauptet freilich, daß Barnabas zu seiner Vorlage von Eigenem fast nichts hinzugefügt habe (RE. I, 725). Die Bemerkung ist aber nicht begründet. Die beiden Wege des Barnabas umfassen in meiner Doctrina duod. apost. p. 98—101 im ganzen 66 Zeilen. Davon stellen sich 20 als eigenes Gut des Barnabas dar. Ich habe sie in jener Ausgabe durch verschiedene Schrift kenntlich gemacht. Ein paar Zeilen mögen von jener Zahl in Abzug kommen, da in ihnen nicht so fast eine eigentliche Zuthat, als vielmehr eine Umbildung der Vorlage vorliegt. Immerhin verbleibt für Barnabas in dem ganzen Abschnitt c. 18—20 als Eigenes ein reichliches Viertel; und wenn wir seinen Anteil an dem bemessen, was aus der Vorlage übernommen wurde, so beläuft er sich mindestens auf ein Drittel. Seine Zuthat ist demgemäß nicht gering, noch weniger verschwindend klein, sondern in Wahrheit ziemlich beträchtlich. In meiner Ausgabe ist bei der Scheidung allerdings einfach der Text der Didache zu Grunde gelegt. Das Verfahren ist aber wenigstens im allgemeinen anerkanntermaßen das richtige, und wenn der angeblichen Grundschrift je noch einiges aus dem Barnabasbrief zugewiesen werden sollte, so ist dies, wie auch Harnacks Restitutionsversuch zeigt, immerhin so wenig, daß das angeführte Verhältnis keine erhebliche Aenderung erfährt. Barnabas hat seiner Vorlage ziemlich viel hinzugefügt, am meisten am Anfang, wo das Seinige das Fremde sogar erheblich überragt, und

mit dieſem Nachweis wird auch der Schluß hinfällig, den Harnack aus ſeiner Bemerkung zieht, daß Barnabas da, wo es auf den Wortlaut der einzelnen Sätze ankomme, hier und da als der vorzüglichſte Zeuge zu gelten habe. Nach den vorſtehenden Ausführungen hat er für ſich allein niemals eine größere Autorität zu beanſpruchen.

Die Beobachtungen ſind in der Frage nach dem Verhältnis der beiden Schriften und für die Würdigung der oben erörterten Parallele, auf welcher die Löſung der Frage zunächſt ruht, nicht ohne Bedeutung. Die Stelle ſpricht zwar meines Erachtens deutlich genug für ſich ſelbſt. Sollte aber nach der gegebenen Ausführung je noch ein Zweifel zurückbleiben, ſo daß man zur Annahme verſucht ſein könnte, ſie laſſe die Frage unentſchieden, indem die Schalen der Wage wenigſtens gleich ſtehen, ſo muß er nunmehr ſchwinden. Wenn Barnabas nachweisbar ſo ſtark in ſeine Vorlage eingriff, ſei dieſe die Didache oder eine andere ältere Schrift, wenn er ſie ſogar in einem ſo wichtigen Punkte umbildete, wie es das Gebot der Nächſtenliebe iſt, ſo ſpricht alles dafür, daß er auch an jener Stelle, die hier in Betracht kommt, eine ſeiner Auffaſſung und ſeinen Zwecken entſprechende Aenderung vornahm. Der Schluß iſt um ſo unabweislicher, als für die umgekehrte Annahme, daß der Verfaſſer der Didache die Stelle umgeſtaltete, keinerlei Gründe wahrzunehmen ſind.

Die Didache hat alſo unbedingt, ſoweit die fragliche Parallele zur Beſtimmung des Verhältniſſes hinreicht, als Quelle des Barnabasbriefes zu gelten, nicht umgekehrt, und mit dieſem Verhältnis iſt ihre Zeit im allgemeinen gegeben. Sie fällt, je nachdem dieſe Schrift an-

gesetzt wird, an den Anfang des 2. oder an das Ende, bezw. in das letzte Viertel des 1. Jahrhunderts. Eine nähere Zeitbestimmung ist nicht möglich. Nur eines läßt sich noch als wahrscheinlich betrachten. Die Schrift ist, zumal wenn der Barnabasbrief noch am Ende des 1. Jahrhunderts entstand, eher so weit als möglich an diesen Termin heranzurücken als von ihm zu entfernen.

Noch eine zweite alte Schrift bietet eine Parallele, der Pastor Hermä Mand. II, 4—6 zu Did. 1, 5. Dieselbe fällt zwar, da sie sicher später ist als der Barnabasbrief und dieser sich uns bereits als Endtermin ergeben hat, nicht mehr weiter ins Gewicht. Doch verdient sie noch eine Berücksichtigung, da in die Stellung der Parallele durch die neuesten Erörterungen mehr Verwirrung als Klarheit kam.

Bryennius meinte, wie den Barnabasbrief so auch den Hirten als Quelle der Didache ansehen zu sollen. Harnack erklärte diese Auffassung bereits in der Apostellehre 1886 S. 13 für unsicher, indessen auch das umgekehrte Verhältnis für ausgeschlossen. Und wenn er damals auf die Frage nicht weiter einging, so nimmt er jetzt (S. 438) für beide Schriften ausdrücklich eine gemeinsame, nicht näher zu bestimmende Quelle an. Dazu soll der Umstand nötigen, daß dieselbe Spruchgruppe, wie sie hier vorkommt, in einem Fragment des Klemens von Alexandrien (in der Katene des Nicetas zu Matth. 5, 42) und in den Apostolischen Konstitutionen und zwar in einer Form stehe, die es unmöglich mache, sie einfach aus dem Hermas oder aus der Didache abzuleiten. Zum Beweis wird auf Resch, Agrapha 1889, und Ropes,

Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind 1896, verwiesen.

Die Frage ist aber hier noch nicht erschöpfend und genügend behandelt. Resch (S. 99; 147) ließ sich den Fehler zu schulden kommen, daß er neben den Apostolischen Konstitutionen Anastasius Sinaita als selbständigen Zeugen verwertet, obwohl die Stelle von ihm ausdrücklich auf die Apostolischen Konstitutionen zurückgeführt wird. Ropes (S. 66) hat den Fehler richtig erkannt. Es entging ihm aber, daß auch Klemens von Alexandrien als Zeuge auszuscheiden hat. Das bereits erwähnte Fragment, das unter diesem Namen in Umlauf ist, wurde in der Doctrina duodecim apostolorum 1887 p. XIV von mir in die Diskussion eingeführt, und wenn es echt wäre, würde es in unserer Frage in der That schwer ins Gewicht fallen. So viel ich sehe, wurde es bisher allgemein Klemens von Alexandrien zugeschrieben, und das Urteil begreift sich, da einerseits die Apostolische Didaskalia, welche hier bedeutsam eingreift, in ihrer syrischen Uebersetzung erst vor einigen Jahrzehnten ans Licht trat, und da man andererseits bei dem blinden Glauben an die Echtheit des Fragmentes es unterließ, der Ueberlieferung der Stelle bis auf den Grund nachzugehen. Resch und Ropes zogen jene Schrift zwar bereits heran. Sie versäumten aber die andere Aufgabe, und sie waren auch mit der Didaskalia nicht so vertraut, um in unserer Frage zur richtigen Erkenntnis vordringen zu können. Die Sache ist diese.

Die Apostolischen Konstitutionen IV, 3 und das Klemensfragment bieten wörtlich gemeinsam: *Οἱαὶ* (δὲ Klem.) *τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ*

δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις. Die syrische Uebersetzung der Didaskalia, der Grundschrift der Konstitutionen, hat davon nur die erste Hälfte, bis *λαμβάνουσιν.* Die zweite Hälfte, die Worte *ἢ δυναμένοις κτλ.*, ist ihr fremd. Sie steht nur in den Apostolischen Konstitutionen und in dem Klemensfragment. Ropes vermutet nun, die fraglichen Worte seien wahrscheinlich in der griechischen Vorlage der Didaskalia gestanden und vom Syrer wohl als überflüssig oder durch ein Versehen übergangen worden, und macht als Grund dafür eben den Umstand geltend, daß ein Fragment des Klemens von Alexandrien denselben Satz biete, und unmittelbar darauf noch einen Satz, welcher auch in der Didaskalia ein paar Zeilen später vorkomme (S. 65). Der zweite Satz steht aber auch in den Apostolischen Konstitutionen. Er kann daher ebenso gut aus diesen entnommen sein. Ueberhaupt berührt sich die Stelle, auch abgesehen von den fraglichen Worten, ebenso mit den Konstitutionen als mit der Didaskalia, und die gegenteilige Behauptung von Ropes (S. 65) ist völlig unrichtig. Ein Verfahren ferner, wie es hier angenommen wird, war dem syrischen Uebersetzer der Didaskalia fremd. Es läßt sich nicht beweisen, daß er einen ganzen Satzteil als überflüssig wegließ. Im Gegenteil, er bekundet durchweg ein ängstliches Bestreben, seine Vorlage so vollständig als möglich wiederzugeben. Es läßt sich also höchstens ein Versehen annehmen, und ein solches liegt, wie die alte lateinische Uebersetzung der Didaskalia zeigt, in der That vor. Dasselbe stellt sich aber etwas anders dar, als Ropes meinte, und seine Bedeutung ist eine durchaus andere. Wie mir Dr. Hauler gütigst mitteilt, lautet die Stelle beim

Lateiner: Vae autem his, qui habent et cum dolo accipiunt aut qui possunt sibi iubare (iuvare) et accipiunt; unusquisque vero etc. Der Lateiner las also *λαμβάνουσιν* statt *λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις*, und so begreift sich, wie auch Hauler richtig urteilt, der Ausfall bei dem Syrer. Es liegt ein Ueberſehen auf Grund des Homöoteleuton vor. Bei dieſem Sachverhalt beſtätigt aber auch der Syrer den Lateiner, und wir haben alle Sicherheit für den Text der Didaskalia. Die Grundſchrift hatte: *Οὐαὶ δὲ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνουσιν.* Sie ſtimmt alſo nicht ganz mit den Konſtitutionen. Dieſe haben ſtatt des zweiten *λαμβάνουσιν* vielmehr *λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις*, und was ſie bieten, eine reine und bloße Erweiterung des Wortes der Grundſchrift, iſt derart, daß die etwaige Annahme, der Interpolator oder Verfaſſer der Konſtitutionen habe hier ſeine Vorlage mit einem Anlehen oder aus einer dritten Schrift ergänzt, ſchlechterdings zurückzuweiſen iſt. Die neuen Worte ſind vielmehr mit aller Sicherheit als die eigene Zuthat des Verfaſſers der Konſtitutionen zu betrachten. Wenn dann dieſelben Worte in einem etwas zweifelhaften Fragment wiederkehren, werden wir unbedingt zu dem Schluß gedrängt, daß dieſes auf die Konſtitutionen zurückgeht. Wenn das Fragment ferner von einem Autor herrühren will, der vor der Entſtehung dieſes Werkes lebte, ſo iſt zu unterſuchen, ob nicht hier ein Verſehen anzunehmen iſt, und wenn man erwägt, daß die Konſtitutionen ebenſo wie das Fragment von einem Klemens herrühren wollen, ſo iſt die Frage mit Sicherheit zu bejahen. Die Sache unterliegt keinem

Zweifel. Es liegt offenbar eine Verwechslung unter den Trägern des Namens Klemens vor. Fraglich ist nur, von wem das Versehen herrührt, ob von Niketas oder ob von seinem Herausgeber, und auch darüber ist eine sichere Entscheidung zu gewinnen. Wie mir Dr. Weyman in München freundlichst mitteilt, bezeichnet allerdings Corderius in der Ausgabe der Niketaskatene, Symbolae graec. patrum in Matthaeum 1647 II, 196, den Klemens, dem das Fragment angehört, als Alexandriner, indem er dem *Κλήμεντος* beifügt *Ἀλεξ.* In dem Codex Monacensis graec. 36 aber, auf dem die Ausgabe ruht, steht fol. 107^{r} nur *Κλήμεντος* (abgekürzt). Das Fragment wurde also erst durch Corderius Klemens von Alexandrien zugewiesen, und mit welchem Rechte, erhellt aus dem Vorstehenden. In Wahrheit gehört es dem römischen Klemens als angeblichem Verfasser der Apostolischen Konstitutionen an und ist demgemäß aus den Ausgaben des alexandrinischen Klemens fortan zu streichen.

Indem so Klemens von Alexandrien ebenso wie Anastasius Sinaita als Zeuge ausscheidet, verschwindet der Grund, der Resch, Ropes und Harnack bestimmte, die Parallele der Didache, des Hirten und der Didaskalia auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen. Nichts hindert, die Stelle in der späteren Didaskalia aus der erheblich älteren Didache stammen zu lassen, und da die Schrift, wie ich in meiner Monographie über die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 65—70 nachgewiesen habe, noch an weiteren Stellen eine Abhängigkeit von der Didache verrät, so ist eine solche unbedingt auch hier anzunehmen. Ropes (S. 70 Anm. 1) verneint dieses freilich für die hier in Rede stehende Stelle; aber, wie

wir bereits gesehen, auf Grund einer unrichtigen Voraussetzung. Da auch Hermas eine Parallele bietet, so ist auch er als allenfallsige Quelle in Betracht zu ziehen. Bei näherer Erwägung ist indessen, wie ich in der erwähnten Schrift S. 69 ebenfalls bereits gezeigt habe, von ihm abzusehen, da die Stelle in der Didaskalia sich mit ihm entschieden weniger berührt als mit der Didache.

Ebenso hindert nichts, zwischen der Didache und dem Pastor Hermä an unserer Stelle eine unmittelbare Verwandtschaft anzunehmen. Die Sache versteht sich jetzt, nachdem Klemens von Alexandrien als Zeuge für die Stelle gefallen ist, von selbst, und die Frage kann nur sein, welche Schrift die Quelle ist, die Didache oder der Hirte. Harnack hat sich in der Lehre der zwölf Apostel 1884 S. 7 für die Priorität des Hermas ausgesprochen. In der Apostellehre 1886 S. 13 bezeichnet er das Verhältnis als zweifelhaft. Jetzt nimmt er im Vertrauen auf die bereits erörterte unzureichende Beweisführung von Resch und Ropes eine gemeinsame Quelle für beide Schriften an. Diese Quelle fällt aber mit der Richtigstellung des Textes der Didaskalia und der Ueberlieferung des fraglichen Klemensfragmentes. Die Schriften stehen, wie man früher richtiger annahm, in unmittelbarer Beziehung zu einander. Und insofern leben die Gründe wieder auf, die man früher für die Priorität des Hermas geltend machte.

In dieser Beziehung ist anzuerkennen, daß die Didache an einem gewissen Widerspruch leidet, sofern sie einerseits mit dem Wort des Herrn Luk. 6, 30 verlangt, man solle jedem Bittenden geben, andererseits nicht bloß von Leuten spricht, die ohne Not und zu ihrem Ver-

derben bitten, sondern auch ein Schriftwort anführt, nach dem das Almosen in der Hand schwitzen solle, bis man erkannt habe, wem man gebe. Hermas dagegen hat dieses Schriftwort nicht, und insofern ist er von jenem Widerspruch frei. Der Widerspruch ist aber auch in der Didache nicht so groß, als es den Anschein hat. Er betrifft mehr die Worte als die Sache, und er verschwindet im wesentlichen, wenn man das erste der Schriftworte nicht einfach buchstäblich, sondern in der Einschränkung versteht, die der folgende Satzteil, in dem von Bitten ohne Not die Rede ist, andeutet und V. 6 noch bestimmter ausspricht. Das Moment hat somit in unserer Frage keine größere Bedeutung, und da es auch nicht besonders betont wird, so ist es nicht weiter zu erörtern.

Dagegen soll, wie Harnack in seinem Kommentar zu Did. 1, 5 bemerkt (Lehre der zwölf Apostel 1884 S. 7), die Stellung der Worte *ἀθῷος γάρ ἐστιν* in der Didache zeigen, daß der Hirte die Quelle sei; denn hier stehen sie in bestem Zusammenhang, während in der Didache die Aufeinanderfolge: *Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῷος γάρ ἐστιν*, weniger gut sei; man erwarte dazwischen eben den Satz, daß der Geber nicht prüfen soll, wem er gebe; auf diesen Satz würde sich dann das *γὰρ* beziehen. In der That ist der Text der Didache hier auffallend. Der zweite Teil des Satzes reiht sich in einer Weise an den ersten an, daß etwas vermißt wird. Es fragt sich aber, ob das Auffällige einfach dadurch zur Genüge sich erklärt, wenn man hier den Hirten als Quelle der Schrift annimmt. Wie mir scheint, kommt man damit nicht zum Ziel; die Schwierig-

keit wird so eher gesteigert als vermindert. Man darf über der Lücke nicht übersehen, daß der Verfasser der Didache, mag er auch vorwiegend Kompilator sein, nicht ungeschickt und nicht ohne Bedacht schrieb, und wenn man dieses in Betracht zieht, darf man die fragliche Eigentümlichkeit nicht ohne weiteres auf Rechnung einer Quellenbenützung schreiben. Oder sollte der sonst bedächtige Autor hier auf einmal die bessere Ordnung in seiner Vorlage verlassen und eine schlechtere an ihre Stelle gesetzt haben? Man wird daher zu einer anderen Lösung gedrängt. Die Eigentümlichkeit stellt sich als Folge der sententiösen, die Gedanken mehr hinwerfenden als sie ausführenden und mit einander vermittelnden Darstellung des Autors dar.

Zahn glaubt in seiner Untersuchung über die Didache, in den Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchlichen Litteratur III (1884), dem Hirten die Priorität zusprechen zu sollen, weil es eine dem Gesamtcharakter des ersten Kapitels der Didache widersprechende Digression wäre, wenn der Verfasser die mit dem Hirten sich berührenden Sätze ganz aus eigenen Mitteln geschaffen und nicht einer ihm irgendwie heiligen Schrift entnommen oder nachgebildet hätte, und weil andererseits im ganzen Hirten kein einziger Bibelspruch auch nur annähernd sich so wörtlich reproduciert finde, wie hier eine Stelle der Didache reproduciert wäre, wenn der Hirt von dieser Schrift abhienge (S. 316). Die Argumente mögen des Grundes nicht ganz entbehren. Sie leiden aber an Übertreibung. Hermas verwertete, wie ein Blick auf Vis. I c. 3; III c. 7; Mand. VII; XII c. 6 zeigt, genug Bestandteile der

Schrift, um auch den fraglichen Abschnitt sich zu eigen machen zu können; und daß er hier etwas weiter gieng als sonst, wird man begreiflich finden, wenn man erwägt, daß dieser Abschnitt seinem Zweck eben ganz besonders entsprach. Das erste Kapitel der Didache ist allerdings vorwiegend eine Kompilation aus Schriftstellen. Wenn aber der größere Teil auch fremdes Gut ist, so folgt noch nicht, daß nichts dem Autor eigen ist. Die Stelle bietet zudem hinlänglichen Grund, um jenen Schluß abzulehnen. Die Worte *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει* sind eine Reproduktion von Luk. 6, 30. Was aber folgt, stellt sich mehr als eine Erklärung und Begründung dar, die der Autor zu jenen Worten giebt, denn als ein neues Schriftwort.

Ein weiterer und noch gewichtigerer Grund wird dann von Zahn für seine Auffassung in der Darlegung der beiden Schriften über das Fasten gefunden. Nach dem Hirten sei alles regelmäßige Fasten an bestimmten Tagen in Rom noch eine ziemlich junge Sitte; Hermas und die römische Kirche können deshalb ein Buch nicht gekannt und anerkannt haben, in welchem Christus durch seine Apostel die Forderung des Fastens am Mittwoch und Freitag als ein gemeingültiges und unbedingtes Gebot hinstelle; und wenn erwiesen sei, daß zwischen den Schriften ein litterarisches Abhängigkeitsverhältnis bestehe, so bleibe nur übrig, daß der Verfasser der Didache den Hirten gelesen habe (S. 317 f.). Die Fastenordnung des Hirten ist aber schwerlich in jener Weise zu fassen, wie ich bereits in der Doctrina duodecim apostolorum 1887 p. XI ausführte. Daß Hermas gefragt wird, was Station sei, fällt weniger ins Gewicht, als daß er für

das Wochenfasten bereits einen bestimmten Namen hat. Dies setzt eine längere Übung voraus, und ebenso weist auf eine solche die Kritik hin, die der Hirte hernach an dem Fasten des Hermas übt. Es steht hier ohne Zweifel nicht anders als im Alten Bund, wo die Propheten ebenfalls erst auf das geistige Fasten hinwiesen, nachdem das leibliche schon längere Zeit bestanden hatte und in eine bloße äußere Werkgerechtigkeit ausgeartet war. Die Fastenordnung läßt somit dem Hirten nicht als die ältere, sondern eher als die jüngere Schrift erscheinen.

Sind die Argumente für die Priorität der Hirten nicht stichhaltig, so ist freilich aus der Parallele, näherhin aus ihrem Wortlaut, auch das umgekehrte Verhältnis nicht zu beweisen. Die Texte lauten nicht so, daß der eine mit Sicherheit als Quelle, der andere als der abhängige Teil sich erkennen ließe. Indessen kommt es auch darauf allein nicht an. Es fragt sich noch weiterhin, wie die Schriften sonst hinsichtlich des Alters sich zu einander stellen, und ein Moment, welches hier in Betracht kommt, haben wir bereits kennen gelernt. Der Hirte verrät aber auch noch mit anderen Dingen eine spätere Zeit als die Didache, namentlich mit der Erörterung über die Ehescheidung im Fall des Ehebruches, die Buße in und nach der Taufe und die zweite Ehe (Mand. IV). Ein voller Beweis ist freilich, wie nicht bloß die abweichende Anschauung über das Verhältnis der Schriften, sondern auch die Verschiedenheit der Ansichten über die Zeit des Hirten anzeigt, auch in dieser Richtung nicht zu führen. Er ist aber auch nicht notwendig. Nach der Sachlage genügt ein gewisses Maß von Wahrscheinlichkeit, ja sogar die bloße Möglichkeit,

ſofern die Frage mit Beſtimmung des Verhältniſſes der Didache zum Barnabasbrief bereits entſchieden iſt.

Die Entſcheidung ruht freilich auf einer ſchmalen Grundlage, auf einem Sätzchen von drei Zeilen, und mancher Kritiker mag Bedenken äußern, ob der Boden, auf dem wir uns hier bewegen, zu einer ſicheren Löſung hinreicht. Im Anfang beſchränkte man ſich auch nicht auf einen ſo engen Raum. Die beiden Schriftſtücke berühren ſich noch in einem weiteren und größeren Abſchnitt, und auch heutzutage erblicken nicht wenige in dieſer Uebereinſtimmung eine unmittelbare Verwandtſchaft, Dagegen ſahen die Vertreter der Priorität des Barnabas ſich genötigt, in dieſer Beziehung ihre Anſicht zu ändern. Indem ſie zur Erkenntnis gelangten, daß die Beſchreibung der beiden Wege im Barnabasbrief nicht als Originalkompoſition gelten könne, wie man anfangs glaubte, mußten ſie eine ältere Schrift verwandten Inhaltes als Quelle annehmen, und da die beiden Wege in der Didache nicht auf Barnabas ruhen können, ſo war die dritte Schrift auch als Quelle für die Didache zu betrachten. So blieb nur in der bisher erörterten Stelle eine unmittelbare Berührung zwiſchen den beiden Schriften übrig, und dieſem Standpunkt war zunächſt Rechnung zu tragen. Die Gegentheſe ſollte ſtreng auf ihrer Grundlage geprüft werden. Das Ergebnis aber, zu dem wir gelangten, giebt der ganzen Frage eine Wendung und führt uns zugleich zu dem weiteren gemeinſamen Stück hinüber.

Kommt der Didache die Priorität zu, nicht dem Barnabasbrief, dann fällt der angeführte Grund dahin, eine dritte Schrift als gemeinſame Quelle anzunehmen.

Und nicht bloß dies; wenn Barnabas die Didache an einer Stelle benützte, so ist es wahrscheinlich, daß er ihr auch die Kenntnis der anderen verdankt, in welcher er sich weiter mit ihr berührt, da er nicht wohl über die ihm vorliegende Schrift hinaus zu einer zweiten gegriffen haben wird, um ihr nichts anderes zu entnehmen, als was ihm bereits auch jene bot. Die Sache versteht sich im allgemeinen von selbst. Dem Schluß stehen aber auch keine besonderen Gründe entgegen. Harnack glaubt ihn allerdings auch neuestens wieder mit aller Entschiedenheit ablehnen zu müssen. Seine Einwände sind aber weder neu, indem sie fast wörtlich aus der Apostellehre 1886 S. 12 übernommen werden, noch stichhaltig. Derjenige, der sich auf die bereits erörterte Parallele bezieht und der wichtigste sein soll, wurde bereits erörtert und als unzureichend erkannt. Die anderen betreffen den Abschnitt von den beiden Wegen. Sie sind nunmehr zu prüfen.

Es wird anerkannt, daß die größere oder kleinere Ausführlichkeit nichts beweise, da Verkürzungen ebensowohl möglich seien als Erweiterungen. Zugleich aber wird geltend gemacht: wenn die eine Arbeit sich selbst ausdrücklich als Kompilation — Lehre des Herrn durch die Apostel — bezeichne, wenn ferner das ihr eigene Mehr offenkundig von anders woher genommenen, nicht originalen Stoff umfasse, so sei es schlechterdings unmöglich, die parallele Arbeit für ein Excerpt aus ihr zu halten. So aber stehe es in diesem Fall. Wäre Barnabas der Ausschreiber, so hätte er mit Sorgfalt alle evangelischen Sprüche aus der Apostellehre weggelassen, er hätte 3, 1—6 weggelassen; er hätte endlich die gute

Reihenfolge in ein Chaos verwandelt. Das glaube, wer mag (RE. I, 716).

Nun, daß Barnabas wirklich das vermeintliche Unglaubliche leistete und die gute Ordnung in ein Chaos verwandelte, das ist eine einfache Thatsache und als solche nicht aus der Welt zu bringen, mag man sich auch noch so sehr darüber befremden. Wenn wir von der Didache absehen und die Quelle rekonstruieren, aus der Barnabas geschöpft haben könnte, so kommen wir unbedingt zu einer Schrift, welche die Ordnung der Didache hat, und nicht die Unordnung des Barnabasbriefes. Die Sache unterliegt nach dem zu Gebote stehenden Quellenmaterial auch nicht einem leisen Zweifel, und ein eingehender Beweis ist um so weniger hier zu geben, als er bereits durch Harnack in seinem Restitutionsversuch erbracht ist. Seine jüdischen zwei Wege stimmen in den ersten zwei Kapiteln mit der Didache beinahe völlig überein; sie enthalten hier nur ein Wörtchen mehr (2, 2), drei Worte weniger und geben zwei Worte umgestellt (2, 5). Die folgenden Kapitel treffen etwas weniger zusammen; die Didache enthält etwas mehr 3, 7; 4, 11. 14; die vermeintliche jüdische Schrift 4, 1; 5, 1. 2; dazu kommen einige Differenzen redaktioneller Natur (3, 4. 5. 6; 4, 8. 10). Der Unterschied hat aber nirgends eine größere Bedeutung. Im ganzen sind die beiden Schriften gleich. An manchen Stellen ist die Restitution überdies fraglich, namentlich soweit bei ihr Barnabas maßgebend ist, da derselbe bei der durchgreifenden Umbildung, die er an seiner Vorlage vornahm, wie wir bereits gesehen, ein durchaus unzuverlässiger Zeuge ist. Harnack widerlegt somit den fraglichen Einwand selbst. Er thut es

aber nicht bloß in jener Weise stillschweigend. In der Chronologie S. 437 erklärt er es ausdrücklich wenigstens für wahrscheinlich, daß Barnabas die Unordnung in der Schrift angerichtet habe. Ja er erkennt die Unordnung als ein Werk des Barnabas auch unbedingt an (Apostellehre S. 29. RE. I, 725). Barnabas ist also und bleibt ein Devastator. Mag er die Didache oder eine andere Schrift ausgeschrieben haben, in jedem Fall hat er eine gute Reihenfolge vorgefunden und ein Chaos hinterlassen. Wie mochte man bei diesem Sachverhalt jenen Einwand erheben und mit ihm zugleich sich in einen offenen Widerspruch verstricken? Ich finde dafür nur eine Erklärung. Zu großer Eifer für eine vorgefaßte Meinung wirkte störend ein.

Was sodann das Uebergehen von Did. 3, 1—6 anlangt, so verhält es sich damit ähnlich. Man sehe nur die beiden jüdischen Wege in Harnacks Apostellehre 1886 an, und man wird in der Quelle des Barnabas S. 54 auch den Abschnitt finden, dessen Weglassung durch Barnabas andererseits für unbegreiflich erklärt wird. Neuestens nimmt Harnack zu dem Abschnitt allerdings eine etwas andere Stellung ein. Seine Ursprünglichkeit leugnet er zwar auch jetzt nicht. Aber er spricht von der Möglichkeit, daß das Stück in manchen Abschriften gefehlt habe, und als Grund für die Vermutung dient ihm das Fehlen des Abschnittes bei Barnabas (RE. I, 724). So mag man in der That schließen, wenn man sein Auge vor der weitgehenden Umgestaltung verschließt, die Barnabas an seiner Vorlage vornahm. Wer aber diese Thatsache nicht verkennt und übersieht, und andererseits erwägt, daß alle Zeugen, Barnabas allein ausgenommen,

den Abschnitt haben, wird nicht mit einer so subtilen Möglichkeit rechnen, sondern vielmehr einfach zu dem Schluß kommen, daß der Autor, der so stark in seine Vorlage eingriff, den Abschnitt übergangen habe.

Es bleibt somit nur Did. 1, 3—2, 1. Das Fehlen dieses Abschnittes mag wirklich befremden. Es rechtfertigt aber noch in keiner Weise den Schluß, daß Barnabas für die beiden Wege die Didache nicht benützt habe. Da der Abschnitt außer Barnabas auch in den meisten abgeleiteten Schriften fehlt, die im übrigen mit der Didache übereinstimmen, so läßt sich denken und ist zunächst zu schließen, er sei eine Interpolation. Die Sache wird ja mehrfach so angesehen. Harnack teilt die Auffassung sogar insofern selbst, als er bei Uebernahme der jüdischen beiden Wege durch die Christen den Abschnitt nicht sofort, sondern erst später in die Schrift einsetzen läßt (Apostellehre S. 30. RE. I, 725). Mit welchem Rechte wird daher auch dieser Punkt als Instanz gegen die Benützung der Didache durch Barnabas geltend gemacht? Man kann doch höchstens nur folgern, daß die dem Barnabas zu Gebot stehende Didache oder Quelle den Abschnitt noch nicht gehabt habe, und wer den Abschnitt auch in der christlichen Schrift als spätere Zuthat betrachtet, hat doppelten Grund, nicht weiter zu folgern. Indessen braucht man notwendig nicht einmal so weit zu gehen. Bei dem uns bereits bekannten Verfahren, das Barnabas seiner Vorlage gegenüber beobachtete, heiße diese Didache oder wie immer, ist es nicht so undenkbar, wie Harnack ohne weiteres behauptet, daß Barnabas den Abschnitt überging. Außer dem schon Angeführten erwäge man noch Folgendes.

Der Weg des Lebens hat nach meiner Ausgabe in der Didache 80, nach Ausscheidung des strittigen Abschnittes 62, im Barnabasbrief 45 Zeilen. Barnabas ließ also schon insoweit ein starkes Viertel aus. Da er aber nicht bloß strich, sondern auch Eigenes gab und wir die Zuthaten naturgemäß in Abzug zu bringen haben, so ist die Differenz noch größer. Die Zuthaten umfassen 12 Zeilen. Es bleiben somit als der Quelle entnommen nur 33 Zeilen. Demgemäß hat er von seiner 62 Zeilen umfassenden Vorlage 29 Zeilen oder in runder Zählung die Hälfte übergangen. Auf der anderen Seite nahm er den Weg des Todes im wesentlichen ganz auf. Derselbe umfaßt in meiner Ausgabe in der Didache 14, bei Barnabas 15 Zeilen, wobei aber 2—3 Zeilen als Zuthat in Abzug zu bringen sind. Hienach war es offenbar sein Bestreben, den Weg des Lebens erheblich zu kürzen. Er überging bei mehreren Sätzen, Did. 1, 2; 2, 2. 3. 6; 3, 7. 8; 4, 1. 2. 8, beträchtliche Teile. Er ließ die Sätze 2, 5. 7 ganz weg. Er strich auch den ganzen Abschnitt über die Wurzelsünden (3, 1—6), 15 Zeilen umfassend, vollständig. Sollte er da nicht auch den in Rede stehenden Teil haben übergehen können? Jener Abschnitt ist in seiner Art doch ebenso charakteristisch wie dieser, und wenn er auch im übrigen diesem an Bedeutung nachstehen mag, so ist doch der Unterschied nicht derart, daß wir die Auslassung bei dem einen ebenso begreiflich wie bei dem anderen unbegreiflich finden könnten. Barnabas bietet somit keinen hinreichenden Grund, den Abschnitt für seine Vorlage in Abrede zu ziehen.

Bedeutsamer ist, daß der Abschnitt in allen Schriften,

in denen die Didache oder wenigstens die Lehre von den zwei Wegen mehr oder weniger frei wiedergegeben wird, eine einzige ausgenommen, fehlt, während sich dieselben doch sonst so enge an ihre Vorlage anschließen, daß sie den Abschnitt schwerlich übergangen haben würden, wenn sie ihn vorgefunden hätten. Jene Schriften sind 1. die sog. Apostolische Kirchenordnung oder die Canones ecclesiastici apostolorum, wie ich die Schrift in meiner Ausgabe (Doctrina duod. apost. 1887 p. 50—73) mit der Wiener Handschrift nannte; 2. das Fragment der lateinischen Uebersetzung (ib. p. 102—104); 3. das arabisch überlieferte „Leben des Anba Schnudi", deutsch herausgegeben und erörtert von Iselin in den Texten und Untersuchungen Bd. XIII (1895); 4. das unter dem Namen des Athanasius umlaufende Syntagma doctrinae, in der Patrologia gr. von Migne 28, 833—846 und in den Studia patristica von Batiffol 1890 S. 121—128; 5. die von dem Syntagma abhängige sog. Fides Nicaena, PG. 28, 1836—44 oder Didascalia CCCXVIII patrum, unter welchem Titel sie Batiffol 1887 neu herausgab. Die Schriften beweisen jedenfalls das Vorhandensein einer Rezension, in welcher der Abschnitt fehlte, da es nicht denkbar ist, daß ihre Verfasser alle den Teil übergangen haben sollten, wenn er ihnen vorlag.

Es fragt sich aber noch weiter, welche Rezension die ursprüngliche ist, ob die mit oder die ohne den fraglichen Abschnitt, und darüber gewähren die Schriften keine volle Sicherheit. Man mag es für wahrscheinlicher halten, daß der Abschnitt später hinzugefügt wurde. Aber es ist umgekehrt nicht undenkbar, daß er später gestrichen wurde, und man wird um so mehr mit dieser Möglich-

keit zu rechnen haben, als, von Barnabas natürlich abgesehen, die Schrift, welche den Abschnitt enthält, im Alter nicht gar viel hinter derjenigen zurücksteht, in welcher er zuerst fehlt. Der Abschnitt wird uns durch die Apostolischen Konstitutionen um 400 bezeugt. Die drei letzten der angeführten Schriften sind jedenfalls nicht oder nicht viel älter. Eine derselben ist sogar entschieden jünger. Der Archimandrit Schnudi starb i. J. 451. Das Alter der lateinischen Uebersetzung der Didache ferner, von der wir noch ein Bruchstück besitzen, läßt sich nicht näher bestimmen. Bei der wiederholten Verwertung des Schriftwortes vom Schwitzen des Almosens durch lateinische Väter, Augustin, Cassiodor und Gregor d. Gr. (vgl. 1890 S. 522; 1891 S. 170), erhebt sich, da das Wort mit dem fraglichen Abschnitt in der uns überlieferten Uebersetzung fehlt, zudem die Frage, ob es nicht noch eine zweite Uebersetzung mit dem Abschnitt gab. Es bleibt somit nur die sog. Apostolische Kirchenordnung. Die Schrift wird verschieden angesetzt. Die früheren Stimmen haben aber mit der Auffindung der Didache ihre Bedeutung verloren, da das einschlägige Citat bei Klemens von Alexandrien auf diese Schrift geht und demgemäß nicht, wie man vormals annahm, für das Vorhandensein der Kirchenordnung zeugt. Es handelt sich nur um die neueren Urteile, und diese treffen insoweit zusammen, als sie die Schrift nicht über das 3. Jahrhundert zurückgehen lassen. Nur De Smedt macht, so viel ich sehe, eine Ausnahme, indem er die Schrift im Alter der Didache gleichstellen möchte (Revue des quest. hist. 1888 vol. 88 p. 362 n. 1). Die Annahme ist aber mit dem Inhalt der Schrift nicht vereinbar. Die Schrift

entstand sicher nicht vor dem 3. Jahrhundert. Ihre Redaktion fällt allem nach noch etwas in das 4. Jahrhundert hinein. Das Zeugnis für das Fehlen ist also insoweit höchstens ein Jahrhundert älter als das Zeugnis für das Vorhandensein.

Indessen handelt es sich nicht bloß um jene Schriften, in denen die Didache mehr oder weniger reproduziert ist, sondern auch um diejenigen, in denen sie im allgemeinen benützt ist, und unter diesen kommt auch in der obschwebenden Frage die Didaskalia in Betracht. Daß sie Kenntnis der Didache verrät, wurde bereits von Bryennius geahnt, und wenn seine Argumente bei der ungenügenden Kenntnis, die er von der Didaskalia hatte, nicht beweiskräftig sind, so gilt dasselbe auch von den Gründen, mit denen sein Beweis bekämpft wurde. Die Sache darf nach der Darlegung, die ich in meiner Monographie über die Apost. Konstitutionen (S. 65—70) gab, als sicher gelten, wenn Harnack (RE. I, 729) auch noch einige Bedenken hegt. Die Didaskalia enthält zu viele und zu auffallende Parallelen mit der Didache, als daß über das Verhältnis ein begründeter Zweifel bestehen könnte, und unter den Parallelen befindet sich eine, welche dem fraglichen Abschnitt angehört. Die Didaskalia bietet nicht bloß das Gebot der Feindesliebe in der Fassung der Didache gegenüber der biblischen Fassung, bezw. mit den Worten *τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς* statt der Worte *τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*, sondern sie fügt dem Gebot auch ebenso wie die Didache den Zusatz an: „und ihr werdet keinen Feind haben." Die Parallele spricht, da diese Worte, von ihrer Wiederholung im siebenten Buch der Apost. Konstitutionen abgesehen, in der gesamten

uns bekannten Litteratur nirgends mehr vorkommen, bereits für sich allein deutlich genug. Noch klarer gestaltet sich die Sache, wenn man die weiteren Parallelen berücksichtigt. Die Didaskalia setzt also die Didache voraus; sie setzt die Schrift ferner mit dem fraglichen Abschnitt voraus, und da sie noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstand, so ist das erste Zeugnis, das wir für das Vorhandensein des Abschnittes haben, mindestens ein halbes Jahrhundert älter als dasjenige, das uns für das Fehlen zu Gebot steht. Bei diesem bisher nirgends gewürdigten Sachverhalt ist es gewiß nicht verwegen, den Abschnitt als ursprünglich anzusehen. Volle Sicherheit besteht für die Annahme freilich auch jetzt noch nicht. Die Didaskalia beweist streng genommen nur, daß der Abschnitt um etwa 200 schon in der Didache stand, u. U. also sehr frühe eingesetzt wurde. Eine Sicherheit liegt aber auch für die Gegenthese nicht vor. Sofern die Zeugen für sie später hervortreten, steht sie der anderen Auffassung sogar nach, und die Schwierigkeit wird für sie um so größer, je weiter sie die Didache herabrückt, indem in dem gleichen Maße der Zeitraum zusammenschrumpft, der für die Interpolation übrig bleibt.

Zu den Zeugen der Didache gehört wahrscheinlich auch Aristides. Harnack (RE. I, 727) führt als Berührungspunkt außer der goldenen Regel die Rede vom Fasten für die Verfolger auf, und wenn dieses richtig wäre, würde Aristides die Schrift nicht bloß im allgemeinen, sondern insbesondere auch den fraglichen Abschnitt kennen, da jener Gedanke in der gesamten Litteratur außer der Didache nirgends vorkommt, die Worte

nicht einmal von dem Bearbeiter der Apostolischen Konstitutionen belassen wurden. Die Sache verhält sich aber nicht ganz so. Aristides spricht in seiner Apologie 15,9 nur vom Fasten zu Gunsten der Bedürftigen. Die Stelle berührt sich somit nicht so fast mit Didache als mit dem von Origenes in der 10. Homilie zum Levitikus erwähnten Wort der Apostel, und von Aristides ist hier abzusehen.

Man hat indessen nicht bloß den fraglichen kleinen Abschnitt für eine zweifellose spätere Zuthat zur Didache erklärt, sondern man erklärte den ganzen großen Abschnitt, in dem jener sich befindet, oder die Lehre von den zwei Wegen für eine ältere jüdische Schrift, die von dem Verfasser der Didache nur fast unverändert angenommen worden sei. Die These wurde nach einigen anderweitigen Andeutungen zuerst durch Taylor in der Schrift: The Teaching of the twelve Apostles 1886, näher zu begründen versucht. Harnack nahm sie auf und versuchte in der Apostellehre 1886 S. 52—59 die jüdische Schrift auch wieder herzustellen. Ich habe die These schon in Qu.Schr. 1887 S. 281—289 gewürdigt, und die Gründe, die ich damals gegen sie vorgebracht habe, bestimmen mich noch heute, sie abzulehnen. Zurückzunehmen habe ich nur die Bemerkung, daß die Worte 3, 7: „Denn die Sanftmütigen werden das Erdreich ererben", gerade auf Matth. 5, 5 hinweisen, da sie auch Ps. 36, 11 stehen. Der Punkt hat aber für die Frage im ganzen nichts zu bedeuten. Das Schriftstück verrät auch sonst noch hinlänglich seinen christlichen Ursprung. Für durchaus jüdisch oder aller spezifisch christlichen Merkmale bar erklärte es erst Harnack, während Taylor noch vorsichtig sich bloß dahin äußert,

es enthalte, natürlich abgesehen von Did. 1, 3—2, 1, nur wenig oder nichts Christliches. Und wenn auch zuzugeben wäre, daß es nach seinem Inhalt von einem Juden herrühren könnte, so ist der Schluß auf einen wirklichen jüdischen Ursprung doch noch nicht gerechtfertigt. Die Abfassung durch einen Christen der alten Zeit ist in keiner Weise ausgeschlossen. Thatsächlich kennen wir es nur als Bestandteil einer christlichen Schrift, und wir haben um so mehr Grund, an dem christlichen Ursprung festzuhalten, als es im anderen Fall schwer begreiflich ist, wie Barnabas bei seiner schroffen Stellung zum Judentum von ihm einen so ausgiebigen Gebrauch machen konnte, wie auch der den Juden ebenfalls nichts weniger als freundlich gesinnte Autor der Didache es nur so ohne weiteres für die Christen übernehmen und ihnen sogar als Lehre der Apostel oder als Lehre des Herrn, gegeben durch die Apostel, unterbreiten mochte, während es in diesen Kreisen doch schwerlich an Kenntnis über seine fragliche Herkunft fehlen konnte. Diese Momente fallen sicherlich auch ins Gewicht, und sie dürfen um so weniger unberücksichtigt bleiben, je leichter die Gründe für den jüdischen Ursprung sind. Ich muß gestehen, daß ich diesen auch bei erneuerter Prüfung durch Taylor nicht bewiesen finde. Seine Argumente gewinnen nirgends eine solche Kraft und Bestimmtheit, wie sie erforderlich wäre, um über die bloße Möglichkeit hinauszukommen, und die entgegenstehenden Gründe werden andererseits fast gar nicht gewürdigt.

Indessen schien es an bestimmteren Anhaltspunkten für die jüdische Schrift doch nicht ganz zu fehlen. Iselin glaubte in dem von ihm zuerst für die Frage verwer-

teten Leben Schnudis einen Beleg, näherhin das erste Beispiel für die Selbständigkeit der Schrift von den beiden Wegen gefunden zu haben, und er wollte noch weiterhin wahrnehmen, die von ihm entdeckte Version enthalte einen selbständigen, mannigfach ursprünglichen Text, und sie habe mehr noch als die anderen Versionen jüdische Färbung (a. O. S. 23). M. E. ist die Auffassung nicht begründet. Ich bestreite die Möglichkeit nicht, daß man im Laufe der Zeit die zwei Wege da und dort für sich verbreitete. Da der Abschnitt für den Katechumenenunterricht bestimmt war und, wie wir durch Athanasius erfahren, dazu auch verwendet wurde, da der übrige Teil der Didache ferner dazu an sich nicht und insbesondere in der späteren Zeit nicht mehr geeignet war, weil er völlig überwundene Verhältnisse voraussetzte, so empfahl sich jenes Verfahren sogar. Vielleicht bediente sich auch Schnudi einer derartigen Schrift. Diese Schrift setzt aber nach dem Angeführten die ganze Didache voraus. Andererseits haben wir keinen hinreichenden Grund zu der Annahme, daß Schnudi nur die beiden Wege und nicht auch den übrigen Teil der Didache kannte. Das Schweigen Schnudis über diesen Teil beweist nicht eine Nichtkenntnis, sondern erklärt sich einfach aus den gegebenen Verhältnissen. Ein Klostervorstand hatte seine Untergebenen im allgemeinen nur über das sittliche Leben zu unterrichten; er konnte deshalb, wenn er sich bei dieser Unterweisung an die Didache anlehnen wollte, von der Schrift nur den ersten Teil gebrauchen, und wenn er je seinen Unterricht auf weitere Dinge ausdehnen wollte, so mußte er von der Didache absehen, weil diese als antiquiert im 5. Jahrhundert

dazu nicht mehr brauchbar war. Es hat auch nichts zu besagen, daß Schnudi bei der Darlegung der zwei Wege von den Aposteln als Urhebern der Lehre schweigt. Die Sätze konnten sehr wohl an sich vorgetragen werden, zumal sie nur Wahrheiten allgemeiner Art enthalten, und das Verfahren darf um so weniger befremden, als von einem Archimandriten des 5. Jahrhunderts oder seinem Biographen sich annehmen läßt, die Didache und eben damit auch der apostolische Charakter der Aussprüche werde ihnen nicht unbekannt gewesen sein. Wie wenig der Punkt zu bedeuten hat, zeigt auch das Syntagma doctrinae und die Didaskalia CCCXVIII patrum. Die Schriften schweigen bei der Verwertung der zwei Wege von den Aposteln, und doch wird man jene Konsequenz nicht auch für sie ziehen wollen.

Es fragt sich somit nur, ob der Text allenfalls sich als ursprünglicher ausweist, und auch diese Frage ist m. E. mit Entschiedenheit zu verneinen. Schon die Zeit der Schrift muß uns in dieser Beziehung zu großer Vorsicht stimmen. Oder sollte es wahrscheinlich sein, daß eine Schrift, die seit drei Jahrhunderten in christlichem Gebrauch war, noch im 5. Jahrhundert von einem Christen in der angeblich ursprünglichen jüdischen Gestalt gelesen wurde? Ebenso legt uns die Sprache und die Entstehung der Version große Behutsamkeit auf. Die Schrift war ursprünglich griechisch. Schnudi sprach koptisch. Seine Aussprüche wurden nicht von ihm selbst aufgezeichnet, sondern durch die Gedächtnisrede, welche sein Nachfolger Visa auf ihn hielt, der Nachwelt überliefert. Die Gedächtnisrede diente, wenn ich Jselin recht verstehe (S. 13), einem Dritten als Quelle, und dessen

Arbeit liegt uns endlich in einer arabiſchen Überſetzung vor. Wie leicht konnte ſich bei dieſer mehrgliedrigen Überlieferung etwas verlieren oder einſetzen oder verändern? Wir haben alſo allen Grund, in den Varianten der neuen Verſion nicht leicht etwas Urſprüngliches zu ſehen. In der That verdient nur eine Stelle eine Prüfung, diejenige, in der nach der Erklärung Iſelins ſelbſt (S. 19) die wichtigſte Abweichung vom herkömmlichen Text vorliegt. Die Didache bietet IV, 1: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν.* Schnudi ſpricht: „O mein Sohn, gedenke in deinem Herzen des Wortes Gottes bei Nacht und bei Tag, weil der Herr an einem Orte wohnet, wo man ſeines Namens gedenkt; er iſt würdig der Huldigung, und ſein Lob [währet] in Ewigkeit". Die neue Verſion verlangt alſo nicht Achtung gegen den Lehrer, der das Wort Gottes redet, ſondern fordert bloß zur Erwägung des Wortes Gottes auf. Iſelin hält dieſe Faſſung für die einfachere und urſprünglichere; ſie ſoll ſich, da an eine zufällige Abweichung oder abſichtliche Abſchwächung nicht zu denken ſei, weil der Text der Didache der mönchiſchen Disziplin beſſer entſpreche, nur durch die Annahme einer Vorlage erklären, die keinen beſonderen Paragraphen über das Anſehen der Lehrer hatte, ſondern einen ſolchen über die Verpflichtung zum Leſen des Gotteswortes; und der zweite Satzteil von dem Wohnen Gottes an einem Orte, wo man ſeines Namens gedenke, werde geſtützt durch die Worte der Apoſt. Konſtitutionen VII, 9: *ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ θεὸς πάρεστιν*

(S. 19 f.) Die Auffassung mag sich empfehlen, wenn man die Stellen nach dem Umfang mit einander vergleicht. Die Didache erwähnt neben dem Worte Gottes auch noch denjenigen, der es spricht. Legt man aber einen tiefer gehenden Maßstab an, dann stellt sich die Sache eher umgekehrt dar. Das Reden und Hören des göttlichen Wortes ist früher als das Lesen. Übrigens mag man darüber denken, wie man will, entscheidend für die Ursprünglichkeit der Didache im ersten Satzteil ist, daß ihr der alte Barnabas (19, 9. 10) zur Seite steht. Der zweite Satzteil aber ist in der Didache unbedingt altertümlicher und ursprünglicher als in der arabischen Version. Die Apostolischen Konstitutionen können uns in diesem Urteil nicht erschüttern. So weit man sieht, ruhen sie auf dem Text der überlieferten Didache, und was sie von diesem Abweichendes bieten, ist durchweg das Werk ihres Bearbeiters. Auch treffen sie mit dem Araber keineswegs so nahe zusammen, daß der fragliche Schluß irgendwie gerechtfertigt wäre. Zudem wird die Didache in dem ganzen Satz bestätigt durch die Apostolische Kirchenordnung 12, 1.

Durch den Fund Jselins oder die zwei Wege im Leben Schnudis erhält somit die These von der jüdischen Grundschrift der Didache keine Stütze. Auch Harnack legt auf ihn, so sehr ihn auch seine Gesamtauffassung dazu veranlassen mochte, kein besonderes Gewicht, wenn er sich auch gegen die übertriebene Wertschätzung, die ihm gegeben wurde, nicht weiter ausspricht. Er behauptet nicht einmal, daß Schnudi die beiden Wege allein gekannt habe, sondern läßt ihn nur von dem übrigen Teil der Didache keinen Gebrauch machen (RE. I, 726). Die

jüdiſchen beiden Wege ſind daher auch jetzt noch wie früher eine bloße Hypotheſe.

Indem Harnack in der Apoſtellehre 1886 S. 27—32 und RE. I, 724—726 die Ergebniſſe ſeiner wiederholten Bemühungen um die Geſchichte des Textes zuſammenſtellt, bemerkt er: wer die Geſchichte der Kritik der Didache aufmerkſam verfolgt habe, werde die Behauptung vielleicht nicht zu kühn finden, daß die von ihm hernach vorgetragenen Sätze als ihr Reſultat bezeichnet werden dürfen; und der erſte und für die ganze Ausführung maßgebende Satz lautet: Juden haben im erſten Jahrhundert u. Z. oder ſchon früher eine Inſtruktion für Proſelyten unter dem Titel „die beiden Wege“ verfaßt. Das Vorſtehende dürfte gezeigt haben, daß wir von einem ſolchen Ergebnis noch weit entfernt ſind. Die jüdiſchen beiden Wege ſchweben vorerſt noch in der Luft und ſind daher nicht geeignet, eine feſte Grundlage in unſerer Frage abzugeben. Und auch im übrigen hat ſich die Gegentheſe ganz anders als bisher einzuführen, wenn ſie auf weiteren Anklang rechnen will. So lange ſie ſich in ſolchen Widerſprüchen bewegt, wie wir ſie hinſichtlich des Verhältniſſes des Barnabasbriefes zur Didache kennen gelernt haben, kann man zu ihr kein Vertrauen haben.

II.

Rezensionen.

1.

Das Notwendigste über die **kirchliche Paramentenstickerei**, sofern sie eine Ausübung von Kunst und Kunsthandwerk ist. Ein Handbüchlein für den hochw. Klerus sowie für klösterliche Institute, Stickereien und Zeichner von **Martin Knoblauch**, Priester der Diözese St. Gallen. Mit 14 Lichtdruckbildern. Kempten, Kösel 1895. 8° XI, 120 S. M. 3,20.

Ein ebenso eminent praktisches als in Druck und Papier trefflich ausgestattetes Büchlein, dessen Verfasser „aus Kunstliebe seit vielen Jahren sich mit dem Studium der kirchlichen Paramentenstickerei aus alter und neuer Zeit abgegeben und im Kloster St. Scholastika bei Rorschach fromme Kunststickerinnen herangebildet hat" (Vorw. VI). Ueberall bekundet derselbe gründliche technische Kenntnisse, feines Kunstgefühl und gesunden Geschmack. Nachdem in der Einleitung die Definition der Stickkunst gegeben ist, werden im 1. Teil Stoff, Stickmaterial und Technik der verschiedenen Sticharten kurz und bündig beschrieben und praktische Regeln und Fingerzeige für das Aufspannen des Stoffes auf den Stickrahmen und das Uebertragen der Zeichnung gegeben. Der 2. Teil gibt Anleitung über Dekoration der Kirchenparamente sowie über Form, Schnitte und symbolische Bedeutung der gewöhnlichen kirchlichen Gewänder. Die beigegebenen 14 Lichtdrucke sind eine willkommene Gabe zur Illustration des Ganzen. Das schöne und klar geschriebene Büchlein wird gewiß dazu bei-

tragen, die edle Kunst der kirchlichen Paramentenstickerei zu heben und zu befördern. S. XI muß es Gihr und S. 75 Labarum heißen. A. Koch.

2.

1) **Das Leben Jesu** nach den vier Evangelien in Predigten dargestellt und betrachtet von **Caspar Berens**, Pfarrer in Rumbeck. Mit kirchlicher Approbation. Erster Band, Paderborn 1894, Zweiter B. 1896. Druck und Verlag der Bonifaciusdruckerei IX, 427 S. M. 4,20. V, 527 S. M. 4,80.
2) **Kreuzborn und Sionsrosen.** Kanzelreden für die hl. Fastenzeit von **Josef Raphael Kröll.** Erster Halbband: Kreuzborn. Kempten, Kösel'sche Verlagsbuchhandlung 1895, 8° 318 S. M. 2,50. 2. H. Sionsrosen, 1896, 666 S. M. 2,50.

1) Sind die Darstellungen des „Lebens Jesu" von Grimm und Didon für Gebildete und diejenigen von Lohmann und Meschler für die private Betrachtung, bezw. speziell für Priester bestimmt, so ist Berens' „Leben Jesu" für das gewöhnliche gläubige Volk berechnet. Der Verf. will nicht bloß die einzelnen Begebenheiten aus dem Leben des Herrn, wie sie in den sonn- und festtäglichen Evangelienabschnitten enthalten sind, sondern das gesamte Leben des Heilandes, soweit es in den vier Evangelien dargestellt ist, dem Volke vorführen, somit eine allseitige Erklärung der hl. Schrift geben. Das sicherste und geeignetste Mittel, um die Gläubigen mit der hl. Schrift bekannt und vertraut zu machen, ist unbestreitbar die Homilie. B. hat nun auch diese altehrwürdige Form der Predigt gewählt und erweist sich zugleich in dem ausgedehnten Vorwort (III—IX) als begeisterten Anhänger und Lobredner dieser Predigtweise, speziell der exegetischen Homilie gegenüber der thematischen. Wir sprechen dem Verf. über diese warme Befürwortung der Homilie unsere aufrichtigste Freude aus, zumal er auch Meister ist

in der technischen und praktischen Handhabung dieser Methode der geistlichen Rede. Doch ist sofort zu bemerken, daß die Ausführungen B.'s in folgerichtiger Anwendung die Alleinberechtigung der Homilie, speziell sogar der exegetischen, enthalten und die thematische Predigt ganz und gar ausschließen, also zu unberechtigten Folgerungen führen, denn die Erklärung der hl. Schrift ist wohl eine wesentliche, aber nicht die einzige Aufgabe der christlichen Predigt.

Der erste Teil behandelt die Kindheit und das verborgene Leben Jesu und im zweiten wird die öffentliche Thätigkeit vom Auftreten des Täufers bis zur Bergpredigt dargestellt. Die Homilien beruhen auf gründlichem Studium der hl. Schrift, heben den Einheitsgedanken klar hervor und schließen die Nutzanwendung an diesen und so an den hl. Text an. Die Darstellung ist lebhaft und reich an Abwechslung, die Schlußparänese wirkungsvoll. B.'s Homilienpredigten empfehlen sich sehr für den praktischen Gebrauch und geben eine gute Anleitung zur Ausarbeitung von Homilien.

2) Kröll s „Kanzelreden für die hl. Fastenzeit" sind weniger ihrer Form denn ihres Gehaltes wegen als eine wirkliche Bereicherung der homiletischen Litteratur zu bezeichnen. „Die Passion Christi gleicht einem unermeßlichen Bergschachte, der immer neue Goldadern erschließt, wenn der Hammer des Bergmanns ihn prüfend durchsucht; es ist eine nie versiegende Quelle, die aus dem Hochfelsen der Wahrheit hervorquillt, stets erfrischend, labend, belebend". Diese Worte des Verf. (I, 126) finden in den ersten dreißig Reden über verschiedene Szenen des Leidens Christi, besonders in den sieben Predigten über „Gethsemane" (I, 60—140) ihre Bestätigung. Gewandt in der Sprache, reich an neuen Gedanken und fruchtbaren Ideen, an sinnvollen Bildern und Vergleichen geht der Verf. nicht die ausgetretenen Geleise, sondern langt gleich dem Hausvater (Matth. 13,52) immer Neues und Altes aus seinem Schatze hervor und bietet so

reichlichen Stoff zur Ausarbeitung homiletischer Themate. Aber neben recht schönen Predigten (z. B. Nr. 5, 6 und 10), neben sprühenden Gedanken und oratorischen Schönheiten finden sich auch reine Aphorismen, hingeworfene Gedanken (vgl. die 6. Predigt), Plattheiten und abgedroschene Redensarten. Die Eingänge sind vielfach ohne jegliche Beziehung zu dem Hauptgedanken der Predigt (vgl. Nr. 4 und besonders Nr. 8), die Ausführung nicht selten eine sprungweise, so daß immer neue Gedanken ohne logische Verbindung einander ablösen und den ruhigen Fortschritt der Rede hemmen, namentlich aber ist die Nutzanwendung stets zu allgemein gehalten. Auch sind diese „Fastenpredigten" wohl belehrend und mitunter ergreifend, aber niemals erschütternd und doch gilt gerade für diese Predigten das Wort des Propheten: „Rufe, lasse nicht ab! wie eine Posaune erhebe deine Stimme und verkünde meinem Volke seine Vergehen und dem Hause Jakob seine Sünden" (Jes. 58,1). Endlich entsprechen K.'s Kanzelreden auch nicht in alleweg den homiletischen Grundsätzen bezüglich der Volkstümlichkeit der Predigt. Nicht als ob wir der Ansicht wären, daß die populäre Predigtweise Schönheit, Erhabenheit, oratorischen Schwung und selbst dichterischen Reiz, kurz die ächte Kunst der Rede ausschlöße — all das haben K.'s Kanzelreden in reichem Maße und wir freuen uns dessen —, sondern wir sehen diesen Mangel darin, daß der Verf. vielfach sicher zu hohe Anforderungen an die geistige Fassungskraft seiner Zuhörer stellt (vgl. I, S. 18, 20, 62, bes. S. 71 f.). Mißverständliche und zweideutige Aeußerungen, teilweise geradezu falsche Behauptungen finden sich öfters (z. B. I, S. 9, 13, 21, 41, 55, 67, 84), ebenso auch kühne Allegorien und Metaphern (z. B. I, S. 14 und 82).

Da K.'s Kanzelreden sich über das Gewöhnliche erheben und durch charakteristische Eigentümlichkeiten, durch Originalität und Genialität des Verfassers auszeichnen,

mußten wir vom homiletiſchen Standpunkt aus dieſe Ausſtellungen machen, gerade ihrer Eigenart wegen möchten wir aber auch das Studium dieſer Paſſionspredigten auf das Wärmſte empfohlen haben. A. Koch.

3.

Charles von Duerm, S. J. Un peu plus de lumiere sur **le conclave de Venise** et sur les commencements du pontificat de Pie VII 1799—1800. Documents inédits extraits des archives de Vienne. Louvain, Paeters; Paris, Lecoffre 1896. x, 700 S. gr. 8.

Nähere Nachrichten über das Konklave von Venedig beſitzen wir nicht viele, und auch die wenigen erſt ſeit kurzer Zeit. Sie gehen auf zwei Seiten zurück. Die einen werden durch die Memoiren Conſalvis dargeboten, der in dem Konklave das Amt eines Sekretärs bekleidete und nachher Staatsſekretär Pius' VII wurde. Die Aufzeichnungen ſind italieniſch. Bekannt ſind ſie nur in der franzöſiſchen Ueberſetzung, die durch Crétineau-Joly 1864 veröffentlicht wurde und 1870 auch ins Deutſche übertragen erſchien. Die anderen Nachrichten liegen in der Correspondence diplomatique et Mémoires inédits du cardinal Maury vor, die Ricard 1891 veröffentlichte und deren Autor in dem Konklave als Wähler mitwirkte. In der vorſtehenden Publikation erſchließt ſich eine dritte Quelle. Dem Italiener und dem Franzoſen tritt ein Oeſterreicher an die Seite, der Kardinal Herzan. Derſelbe wohnte dem Konklave als Vertreter des deutſchen Kaiſerhauſes an, und es ergingen an ihn deshalb öffentliche und geheime Inſtruktionen, er ſchrieb ſeinerſeits dem Wiener Hof zahlreiche Berichte. Die Dokumente treten nunmehr aus dem Wiener Archiv in die Oeffentlichkeit. Sie umfaſſen die Zeit vom Oktober 1799 bis Auguſt 1800. Dazu kommen ein paar Stücke aus der kurz vorausgegangenen Zeit. Die

Instruktionen des Kaiserhofes gehen von dem Minister Baron von Thugut aus. Die Berichte aus Venedig fließen während der Zeit des Konklaves aus der Feder Herzans. Nach der Wahl wurde der Marquis Ghisilieri vom Kaiserhof als Gesandter zum Papst geschickt. Demgemäß berichtet neben dem Kardinal Herzan zunächst auch dieser, und vom 12. Juni erscheint er als alleiniger Korrespondent. Die Schreiben werden französisch mitgeteilt. Abgefaßt sind sie zumeist deutsch oder italienisch. Außer jener Korrespondenz bietet die Publikation noch einige andere einschlägige Dokumente, Schreiben des Papstes und des Kaisers, des Nuntius in Wien u. s. w.

Was wir erhalten, das vermag über das Konklave und die Anfänge des Pontifikates von Pius VII noch nicht das erwünschte volle Licht zu verbreiten. Der Hg. deutet das im Titel selbst an. Dazu müssen noch verschiedene andere Archive herangezogen werden. Immerhin liegt aber nunmehr wenigstens eine weitere und wohl die wichtigste Seite offen. Die Schrift wird deshalb eine wichtige Stelle einnehmen, und dem Verf. gebührt großer Dank für dieselbe. Die Treue seiner Uebersetzung entzieht sich naturgemäß meinem Urteil. So viel man aber sieht, hat man allen Grund, das Beste anzunehmen. Bei wichtigen Stellen ist wiederholt auch der Originaltext mitgeteilt.

Indem ich für das nähere Detail auf das Buch selbst verweise, hebe ich ein paar wichtigere Punkte hier hervor. Unser Interesse nimmt sofort die geheime Instruktion vom 26. Nov. 1799 in Anspruch, die sich an die Hauptinstruktion vom gleichen Datum anschließt. Der Kaiser giebt darin den Kardinälen Gerdil, Caprara, Antonelli, Maury und den beiden Doria die Exklusive und empfiehlt andererseits in erster Linie den Kardinal Mattei, in zweiter, wenn dieser nicht durchzusetzen wäre, Valenti. Herzan handelte dementsprechend. Es gelang ihm aber nicht, für den kaiserlichen Kandidaten die erforderlichen Stimmen zu gewinnen. Auch

kam er nicht in die Lage, von der Exklusive einen vollen und formellen Gebrauch zu machen. Die ausgeschlossenen Kardinäle kamen für die Wahl nie in Wurf, ausgenommen Gerdil, auf den sich die Wähler im Anfang des Monats März 1800 vereinigten, als weder die Hauptkandidaten, Mattei und Bellisomi, durchzusetzen waren, noch die weiteren, die, je fünf aus den beiden Parteien des Konklave, aufgestellt wurden, als man von jenen abstand. Doch erklärte er immerhin, Gerdil sei am Kaiserhof nicht eine persona grata (S. 215), und die Erklärung wurde wie eine Exklusive angesehen. Die Wähler standen von Gerdil ab, und dann trat nach einiger Zeit Chiaramonti in den Vordergrund. Die Kandidatur ging von der Minorität oder kaiserlichen Partei aus, und indem sie von der Majorität angenommen wurde, war die Wahl fertig. So viel wissen wir jetzt. Duerm vermutet auch als ihren Urheber den Kardinal Dugnani. Aber das ist eben nur eine Vermutung, und im übrigen schwebt über der Angelegenheit noch Dunkel. Aber schon aus dem Wenigen, was wir jetzt wissen, sowohl durch Maury als durch Herzan, erhellt mit Sicherheit, daß die in der bisherigen Litteratur herrschende Annahme falsch ist, nach der Maury der Urheber der Kandidatur Chiaramontis und der Wahl Pius' VII wäre. Herzan führt den französischen Kardinal unter den Gegnern der Wahl auf (S. 239). Nach seinem eigenen Bericht nahm Maury wenigstens eine völlig passive Stellung ein (S. 249).

Die Empfehlung Matteis durch den Kaiser beruhte hauptsächlich auf politischen Gründen. Man hoffte, wenn derselbe gewählt würde, die drei Legationen des Kirchenstaates leichter behalten zu können, die im Frieden von Tolentino 1797 an Frankreich abgetreten worden und damals im Besitze des Kaisers waren. Der Plan scheiterte, da sofort nach der Wahl Pius' VII die kaiserliche Macht in Italien wieder durch die Franzosen zurückgedrängt wurde.

Der Papſt erhielt aber auch ſo ſeine Provinzen noch längere Zeit nicht zurück. Sie wurden ihm im Gegenteil jetzt durch einen Stärkeren vorenthalten. Man begreift deshalb nicht recht, warum der Verf. bei jener Wendung ſo ſehr das Walten der Vorſehung betont (S. 320; 536).

S. 56 Anm. 1 heißt das Recht des Exkluſive ein exorbitantes Privilegium. Wenn man aber erwägt, welchen Anteil viele Jahrhunderte lang die Laien an der Biſchofswahl, auch an der römiſchen hatten, iſt es dann wirklich etwas Ungeheuerliches, wenn einem Monarchen, welcher der Repräſentant von Millionen von Katholiken iſt, das Recht zukommt, einen einzigen Kandidaten bei der Papſtwahl auszuſchließen? Wer die Sache allſeitig betrachtet, wird das ſchwerlich annehmen.

Ich kann dieſe Bemerkungen nicht unterdrücken. Meine Aufgabe als Hiſtoriker legt ſie mir zu ſehr nahe. Indeſſen habe ich beizufügen, daß Einſeitigkeiten, wie die erwähnten, nur ſehr ſelten hervortreten. Der Verf. beſchränkt ſich im allgemeinen auf Mitteilung der Dokumente, und dieſe begründen den hohen Wert ſeiner Publikation. Funk.

4.

Die **Entſtehung der Weltkörper** im Sinne der bezüglichen Rundſchreiben Leos XIII. unterſucht und für Gebildete aller Stände beleuchtet von Dr. **Wilhelm Hahn.** Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. Regensburg. Nationale Verlagsanſtalt 1895. XII, 228 S. M. 4.

Wir begrüßen jeden Verſuch, die chriſtliche Weltanſchauung gegen den modernen Naturalismus und Materialismus zu verteidigen mit Freuden, weil wir nicht bloß an die Wahrheit derſelben glauben, ſondern auch von ihrer wiſſenſchaftlichen Bedeutung überzeugt ſind. Wir ſind auch damit einverſtanden, daß dieſelbe einen in ſich harmoniſch

abgeschlossenen Zusammenhang besitzt und nicht erst durch einige Lehrsätze der empirischen Wissenschaften ergänzt zu werden braucht. Aber eine andere Frage ist es, ob diese Weltanschauung auf das religiös-sittliche Gebiet zu beschränken sei und über das Universum nur diejenigen allgemeinen Wahrheiten enthalte, welche das religiöse Interesse berühren, oder ob sie eine Erklärung des gesamten Kosmos geben wolle und mehr oder weniger deutlich gebe. Der Verf. obiger Schrift entscheidet sich für die zweite, vom christlichen Altertum bevorzugte Auffassung und unternimmt es, dieselbe gegen die moderne Entwicklungslehre nachdrücklich zu verteidigen. Ja er spricht sich dafür aus, daß die wissenschaftliche Erklärung des Kosmos von der Geschichte und von der Ueberlieferung auszugehen und erst in zweiter Linie die Resultate der Erfahrung und Forschung zu berücksichtigen habe. In gewandter Rede, mit viel Wärme und Sachkenntnis sucht er diese Behauptung zu begründen und aus den Früchten beider einander feindlich gegenüberstehenden Weltanschauungen den praktischen Vorzug der christlichen Weltanschauung lebendig zu schildern. In sieben Kapiteln werden uns vorgeführt: die Evolutionstheorie und ihre Entwicklung, die altchristliche Kosmogenie, die entwicklungsgeschichtliche Forschung, allgemeine Kritik der beiden Weltbildungslehren, die Beziehung der beiden Weltbildungslehren zum praktischen Gottesglauben, zur christlichen Weltidee, die wahre Stellung des Menschen in der Schöpfung und die beiden Weltbildungslehren. In einem Anhang werden noch die Prüfung und Scheidung der Engel nach Schrift und Tradition und Jesus Christus Ausgang und Ziel der ganzen Schöpfung besprochen.

Ohne Zweifel wird diese Darstellung vielen Gläubigen, welche durch jede Konzession an die moderne Wissenschaft den Glauben bedroht wähnen, willkommen sein, aber zur Verteidigung gegen die Angriffe dieser Wissenschaft ist sie nicht ausreichend. Mit Recht hebt der Verf. hervor, daß der

modernen Entwicklungstheorie die zureichenden Gründe für ihre Kräfte und Gesetze wie für die harmonische Ordnung und das ganze Ziel des Universums fehlen, denn hieran scheitert jede mechanische, monistische Welterklärung, aber daraus folgt nicht, daß jedes Prinzip der Entwicklung zu verwerfen ist. Das Urteil hierüber kann nicht lediglich aus der christlichen Philosophie geschöpft werden, sondern ist durch die Thatsachen bedingt. Diese gestatten aber eine Erklärung, welche mit dem Geiste der Offenbarung übereinstimmt, so sehr auch mitunter der Buchstabe zu widersprechen scheint. Gibt der Verf. zu, daß Josua 10, 12—14 selbst das Kind in der Schule leicht einsehen könne, wie die Ausdrucksweise der hl. Schrift gemeint sei, wenn es erfahre, daß in Wirklichkeit nicht die Sonne, sondern die Erde die Tagesbewegungen vollziehe (S. 67), so liegt dogmatisch kein Grund vor, für das Hexaëmeron einen andern Grundsatz aufzustellen, falls hier die Wissenschaft zu gleich sicheren Resultaten gelangen sollte. In beiden Fällen stehen wir der alten Exegese gegenüber, ja in Betreff des Hexaëmeron ist der unanimis consensus patrum weniger vollständig als beim Weltsystem. Daran ist auch durch die Rundschreiben Leos XIII. nichts geändert, im Gegenteil wird in denselben eine Weiterbildung gefordert. Wenn sich also in den letzten Jahren hin und wieder der Gedanke ausgesprochen findet, kein besonnener katholischer Theologe wage mehr den biblischen Schöpfungsbericht wörtlich zu nehmen, so ist dies weder „mindestens eine etwas stark verfrühte Meinungsäußerung", noch brauchen die, welche dies behaupten, die Erinnerung an die Worte Leos XIII. zu fürchten (S. 41), vielmehr hat die Apologetik allen Grund daran festzuhalten, wenn sie nicht die eigene Sache preisgeben und ihre Leser in eine falsche Sicherheit einwiegen will. Mag die Unsicherheit in der Einzelerklärung noch so groß sein, darüber ist für den Kundigen kein Zweifel mehr möglich, daß die Schichten der Erdrinde mit ihren

Einschlüssen an organischen Resten und Petrefakten nicht das Werk einer kurzdauernden Bildung sein können. Man vergleiche z. B. einmal, um von mir Naheliegendem auszugehen, die sekundären Formationen der Trias und des Jura mit ihren zahlreichen, stufenförmig aufeinanderfolgenden Petrefakten, so wird man sich von der Unmöglichkeit einer solchen Auffassung überzeugen. Daß Gott alles in sechs Tagen schaffen konnte, wird kein gläubiger Christ bezweifeln, daß er aber Petrefakten geschaffen habe, wird kein vernünftiger Mensch begreifen. Ähnlich verhält es sich in der Astronomie. Nachdem die physikalische Beschaffenheit der Himmelskörper wenigstens so weit bekannt ist, daß die aristotelisch-scholastische Theorie als beseitigt gelten kann, wird man auch die Beziehung derselben zu den Engeln nicht mehr aufrecht halten können. Die Einwirkung auf die Erde wird aber von den Neuscholastikern mit Recht modifiziert, denn die virtus caelestis ist etwas anderes. Die „frommen Denker früherer Jahrhunderte" sind hierin nicht nur zu weit gegangen (S. 101), sondern das Prinzip ist falsch. Schanz.

5.

Die Sakramentalien der katholischen Kirche. In ihrer Eigenart beleuchtet von Dr. **Franz Schmid,** Domkapitular und Professor der Theologie. Mit Approbation des hochw. Fürstbischofs von Brixen. Brixen, Verlag der Buchhandlung des Kath.-polit. Preßvereins. 1896. S. 274.

Eine dogmatische Monographie über die Sakramentalien muß den Fachmännern und den Theologen überhaupt gleich willkommen sein. Denn die Unsicherheit, welche in den dogmatischen Fragen dieses Gebietes herrscht, kann nur mittelst einer zusammenhängenden allgemeinen Untersuchung einigermaßen beseitigt werden. Die vorliegende Arbeit des unsern Lesern rühmlichst bekannten Dogmatikers entspricht im wesent-

lichen den Erwartungen, welche man zu hegen berechtigt ist. In klarer und übersichtlicher Darstellung werden die Probleme gestellt, die Gründe und Gegengründe abgewogen und die wahrscheinlichsten Lösungen geboten. In den sieben Hauptstücken werden behandelt: Begriffsbestimmung, Wirkungskreis der Sakramentalien, Einteilung und Abgrenzung, Einsetzung, Wert- und Kraftmomente, Wirkungsweise, Spender und Subjekt der Sakramentalien.

Die Resultate sind durchgehends nach der Analogie der Sakramentalien mit den Sakramenten gewonnen und denen der Sakramentenlehre sehr nahe gerückt. Sieht man von der Rechtfertigungsgnade ab, welche bei den Sakramentalien nie in Frage kommen kann, so ist die Analogie häufig bis nahe an die Grenze der Identifikation getrieben. Denn die Einsetzung durch Gott, bezw. den Gottmenschen, die Sündennachlassung, die Verleihung wirklicher Gnaden, die Wirkung ex opere operato und die Bedeutung des kirchlichen Spenders sind mutatis mutandis auf beide Arten von Gnadenmitteln angewandt. Da hierüber große Meinungsverschiedenheiten in alter und neuer Zeit zum Ausdruck gekommen sind, so hängt alles von der Beweisführung ab. Denn diese liegt in erster Linie denjenigen ob, welche die positive Seite gegenüber der mehr negativen Richtung vertreten, da nicht entgegnet werden kann, daß sich dieselben des Vorteils der Besitzenden bedienen dürfen. Der thatsächliche Bestand der Sakramentalien ist noch kein Beweis für ihre besondere Bedeutung und Wirksamkeit, die erst zu erklären sind.

Würde sich der Beweis nur auf die positiven Entscheidungen der Kirche stützen, so wäre der Kreis des sicher Festzustellenden eng beschränkt. Denn außer den Bestimmungen des Tridentinums ist verhältnismäßig wenig anzuführen. Das Tridentinum hat sich aber mehr negativ abwehrend verhalten und für die positive Ausführung nur Andeutungen gegeben. Der radikalen Verwerfung aller Sakramentalien

und Zeremonien der Reformatoren gegenüber schien es notwendig, vor allem das Recht der Kirche in diesem Gebiete zu wahren und die Auswüchse des Aberglaubens abzuweisen. Die nachtridentinischen Polemiker haben sich um so mehr mit den Sakramentalien beschäftigt, aber in der Regel mehr mit Anwendung der scholastischen Dialektik und Spekulation als mit Hilfe der positiven Glaubensregel und der archäologischen und geschichtlichen Forschungen. Der Verf. hat gleichfalls diese Methode gewählt und m. E. sich zu einseitig an dieselbe gehalten. Denn gerade in dem positiven Gebiete der Lehre von den Sakramenten und Sakramentalien ist der positive Unterbau und die dogmengeschichtliche Untersuchung von ganz besonderer Bedeutung. Wir stimmen ihm durchaus bei, wenn er bemerkt, daß man in Fragen wie der unsrigen (Einsetzung der Sakramentalien) nicht alles ohne weiteres aus inneren Gründen entscheiden darf, sondern vielmehr vor allem die Quellen der Offenbarung sorgfältig zu prüfen und zu befragen hat (S. 121), aber wir ziehen daraus den Schluß, daß dies nicht nur nebenbei und in einzelnen Punkten, sondern prinzipiell zu geschehen hat. In einer Monographie über die Sakramentalien will der Leser doch auch über die Geschichte des Namens und der Sache, über das Verhältnis zu den Sakramenten und die Anwendung zu einer Zeit, in welcher der Lombarde noch nicht die Siebenzahl der Sakramente ausgeschieden und die drei Momente des Begriffes herausgestellt hatte, genauer unterrichtet werden. Die dogmengeschichtliche Betrachtung und die Stellung der Hauptscholastik geben jedenfalls einen besseren Aufschluß als der „gesunde Sinn" der Gläubigen, auf den sich der Verf. sehr oft beruft. Wenn man z. B. aus dem römischen Katechismus, der doch schwerlich die Klagen übertreibt, diesen gesunden Sinn kennen gelernt hat, so wird man nicht versucht sein, denselben anstatt des geschichtlichen Beweises einzuführen. Selbst die Restriktion,

daß die Anschauungen des gemeinen Volkes für sich allein in der Dogmatik nicht immer bis ins einzelne Ausschlag gebend oder besonders beachtenswert seien (S. 175), ist viel zu wenig sagend. Soll dies wirklich in der Regel und im allgemeinen der Fall sein? Dann wäre es mit der Dogmatik traurig bestellt. Daß bei den Sakramentalien vorzüglich die einschlägigen Zeremonien und Formularien zu Rate gezogen werden sollen, ist wohl selbstverständlich, aber um sie zu verstehen muß man ihre Entstehung und ihre Geschichte kennen. Dies hätte der Verf. z. B. an dem neben dem Vaterunser zu den Sakramentalien gerechneten allgemeinen Sündenbekenntnis erproben können. So oft dasselbe auch erwähnt wird, die Geschichte desselben wird nur einmal gestreift (S. 243 A. 2) und doch läßt sich unsere gegenwärtige Absolutionsformel samt den vorausgehenden und nachfolgenden Gebeten geschichtlich sehr einfach erklären. Allein über Methoden läßt sich streiten, aber keine Einigkeit erzielen. Die Hauptsache bleibt, daß der Leser über den dogmatischen Gehalt gut unterrichtet wird, und dies ist hier der Fall.

Schanz.

6.

1. **Acta concilii Constantiensis.** Erster Band: Akten zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils (1410—1414). Herausgegeben von H. **Finke.** VIII, 424 S. gr. 8. Münster, Regensberg 1896.
2. Die spanische Nation und das **Konstanzer Konzil.** Ein Beitrag zur Geschichte des großen abendländischen Schismas von Dr. **B. Fromme.** VI, 154 S. 8. Münster, Regensberg 1896.

1. Der Herausgeber dieser Aktensammlung wendet schon seit Jahren seine Aufmerksamkeit dem Konzil von Konstanz zu. Er trägt sich mit dem Plan einer neuen Geschichte des

Konzils, und dazu sind, wenn die Arbeit einen entsprechenden Fortschritt in der Litteratur begründen soll, vor allem neue Quellen zu erschließen, da die Sammlung van der Hardts, so vieles sie auch bietet, doch nicht alles umfaßt, zahlreiches Material vielmehr noch in den Bibliotheken und Archiven ruht. Einige Stücke wurden schon in den Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils 1889 mitgeteilt (vgl. Qu.Schr. 1890 S. 648). Bereits wird in dieser Schrift auch eine eigentliche Aktensammlung in Aussicht gestellt. Mit dem vorstehenden Werk tritt sie ans Licht. Der erste Band betrifft die Vorgeschichte des Konzils. Früher meinte der Herausgeber, diese, da über sie fast nichts bekannt war, auf einigen Bogen erledigen zu können. Bei seinen Forschungen in den Archiven und Bibliotheken trat ihm aber ein so wichtiger Stoff entgegen, daß eine gesonderte Veröffentlichung rätlich erschien. Der Band zerfällt in drei Abschnitte, von denen der erste von den Unionsverhandlungen und Konzilsplänen in den Jahren 1410—13 handelt, der zweite vom römischen Konzil 1412/13, der dritte und größte (S. 169—401) von der Vorgeschichte des Konstanzer Konzils vom Sommer 1413 bis November 1414. Das Material hat größtenteils kirchenpolitischen Charakter. Doch fällt bereits auch für die Kirchengeschichte i. e. S. etwas ab. Es kommt namentlich der zweite Abschnitt in Betracht. Die Edition macht den besten Eindruck. Die Abschnitte eröffnet je eine Einleitung, die in trefflicher Weise über die Dokumente und ihre Bedeutung orientiert. Die Publikation bedarf keiner weiteren Empfehlung.

2. Gleichzeitig mit der neuen Aktensammlung erhalten wir eine Spezialstudie über das Konzil. Außer dem gedruckten Material, den auffallenderweise in der Neuzeit fast ganz vernachlässigten Annalen des aragonesischen Hofhistorikers Zurita im 16. Jahrhundert und der Monographie des panischen Archivbeamten F. de Bofarull y Sans: Felipe

de Malla y el Concilio de Costanza 1882, Finkes Forschungen und Quellen, standen dem Verf. noch manche ungedruckte Aktenstücke zu Gebot, welche ihm durch Finke zur Verfügung gestellt wurden, der auch die Anregung zu der Arbeit gab. Das Sammelwerk van der Hardts kam erst in zweiter Linie in Betracht. Schon daraus läßt sich die Bedeutung der Arbeit erschließen. Der Verf. zeigte sich seiner Aufgabe durchaus gewachsen. Die Schrift gereicht ihm zur Ehre.

7.

Beati **Petri Canisii** societatis Jesu epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit **O. Braunsberger** eiusdem societatis sacerdos. Volumen primum 1541—1556. Cum effigie beati Petri Canisii. Friburgi. Herder 1896. LXIII, 816 S. 8.

Petrus Canisius nimmt in der kirchlichen Bewegung seiner Zeit eine so bedeutsame Stellung ein, daß seine Briefe unbedingt veröffentlicht zu werden verdienten. Die angeführte Publikation kommt diesem Bedürfnis entgegen, und sie löst die Aufgabe in trefflicher Weise. So viel man sieht, hat der Hg. alles aufgeboten (mehr als 260 Archive und Bibliotheken wurden herangezogen und die meisten von ihm selbst durchforscht), um sich in den Besitz des Materials zu setzen, und ebenso gab er sich alle Mühe, die Schriftstücke sorgfältig und genau zum Druck zu bringen. Es versteht sich von selbst, daß in der Sammlung auch die Briefe aufgenommen werden, die an Canisius gerichtet sind. Mit Recht werden aber den Briefen die einschlägigen Akten angereiht oder die Mitteilungen anderer über Canisius, die zum Verständnis seines Lebens und seiner Briefe von Bedeutung sind. Dieselben kommen unter dem Titel Monumenta Canisiana je an den Schluß des betreffenden Bandes.

Der einstweilen vorliegende erste Band umfaßt 214 Briefe oder Inhaltsangaben von Briefen, sofern diese etwa selbst nicht mehr erhalten sind, und 125 Nummern in den Akten oder Monumenten. Ungefähr 50 Briefe treten überhaupt zum erstenmal ans Licht, viele andere zuerst vollständig oder in der ursprünglichen Sprache. Dazu kommt die Autobiographie des Canisius oder seine Confessiones und sein Testamentum. Die Prolegomenen geben die erforderlichen Aufschlüsse über das Leben des Mannes, dessen Briefe zur Mitteilung gelangen, über die Grundsätze, die bei der Edition befolgt werden, über die benützten Handschriften und dgl. Anmerkungen erläutern den Text. Obwohl der Band sich auf die erste Periode des Lebens des Seligen beschränkt, so bietet er doch bereits nicht wenig Erhebliches. Noch wertvoller werden die folgenden Bände werden, indem sie die Zeit betreffen, in welcher Canisius auf dem Höhepunkt seines Wirkens stand. Funk.

8.

1. Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des **Missale Romanum** im Mittelalter. Iter Italicum. Von Dr. theol. **A. Ebner**, Domvikar und Professor in Eichstätt. Mit einem Titelbilde und 30 Abbildungen im Texte. Freiburg, Herder 1896. X, 487 S. 8.

2) **The Missel** of St. Augustine's Abbey Canterbury with excerpts from the Antiphonary and Lectionary of the same monastery, edited, with an introductory monograph, from a manuscript in the library of Corpus Christi College, Cambridge, by **M. Rule**, M. A. Cambridge, University Press 1896. CLXXXVI, 174 S. 4.

3. **Libri Liturgici** bibliothecae apostolicae vaticanae manu scripti digessit et recensuit **H. Ehrensberger**. Friburgi, Herder 1897. XII, 591 S. Lex. 8.

1. In der richtigen Erkenntnis, daß zur Förderung der liturgisch-historischen Studien vor allem eine möglichst umfassende Kenntnis des handschriftlichen Materials notwendig ist, bemühte sich der Verf. auf zwei Studienreisen, ein Verzeichnis sämtlicher liturgischer Hss. der von ihm besuchten Bibliotheken und Archive Italiens zu verfertigen. Die wichtige Klasse der Hss., die Sakramentarien und Missalien, wurde sofort auch einer näheren Untersuchung unterzogen, und das Ergebnis dieser Arbeit liegt im obigen Bande vor. Der Hauptbestandteil desselben giebt eine Beschreibung der wichtigeren Sakramentar- und Missal-Hss. der italienischen Bibliotheken, soweit sie besucht oder anderweitig bekannt wurden. Dabei war naturgemäß der liturgische Gesichtspunkt maßgebend; es wurden aber auch die bibliographischen und paläographischen Momente nicht außer acht gelassen und ein besonderes Gewicht auf die kunstgeschichtliche Seite gelegt. Dann folgt eine Reihe bisher ungedruckter liturgischer Texte, deren Wert größtenteils in der Aufhellung der Geschichte des Ordo missae und des kirchlichen Kalenders beruht. Endlich erhalten wir Studien über verschiedene einschlägige Punkte: Entwicklung des Sakramentars zum Vollmissale; Stellung des Kanon in den römischen Sakramentarien; Versuch einer Gruppierung der Hss. der römischen Sakramentarien; Beiträge zur Textgeschichte des Meßkanons; der künstlerische Schmuck der Sakramentarien und Missalien nach seiner historischen Entwicklung. Der erste Abschnitt oder die beiden ersten Teile entziehen sich für einen, der nicht in der Lage war, die Hss. einzusehen, einer näheren Beurteilung. So viel aber läßt sich sagen, daß man überall den Eindruck einer sorgfältigen und umsichtigen Arbeit gewinnt, und die Kenntnis, welche der Verf. im zweiten Abschnitt oder in den Forschungen an den Tag legt, dient dem zur Bestätigung. Die Arbeit wird allen Forschern auf dem liturgischen Gebiete willkommen sein,

und man kann der Fortsetzung des Werkes nur mit Freude und Interesse entgegensehen.

2. Das Missale, das in der zweiten Schrift zur Veröffentlichung gelangt, wurde gegen Ende des 11. oder am Anfang des 12. Jahrhunderts geschrieben. Es ist somit nicht gar alt. Der Hg. gewann aber bei den langjährigen Studien, die er ihm widmete, die Überzeugung, daß es auf den Liber Missalis zurückgeht, den Gregor d. Gr. dem Abt Augustin bei seiner Sendung nach England mitgab, daß Gregors Handexemplar (working copy) das Buch ist, das dem Schreiber der Hs. zur Vorlage diente und daß die Hs. nach ihrer Vollendung durch eine sorgfältige Vergleichung in Einklang mit einem Exemplar der vollendeten liturgischen Rezension des Papstes gebracht wurde (S. V), daß näherhin die Quelle der ursprünglichen Bestandteile der Hs. mit den Missalien wesentlich identisch ist, welche 597 nach England kamen und durch den Erzbischof Egbert von Canterbury im Laufe des 8. Jahrhunderts gebraucht wurden (S. CVIII). Das Missale weist nämlich Bestandteile auf, welche sicher dem 7. Jahrhundert angehören. Die bezüglichen Messen werden Seite CV zusammengestellt. Ich hätte gewünscht, daß in dieser Beziehung auch die Quadragesimalordnung zur Sprache gebracht worden wäre, da sie ebenfalls nachgregorianisch ist. Es kann sich also bei der These nur um den Grundstock der Hs., nicht um das Ganze handeln, von den zahlreichen jüngeren auf Rasuren stehenden Teilen gar nicht zu reden. Aber auch bei dieser Beschränkung waren zum Beweis die größten Schwierigkeiten zu überwinden und die eingehendsten Studien zu machen, ebensowohl die ältesten Sakramentarien sorgfältig zu vergleichen als die Schriften Gregors umsichtig zu erforschen. Die Aufgabe wird in der langen und gelehrten Einleitung zu lösen gesucht. Ist aber der Beweis wirklich erbracht? Ich kann bei aller Gelehrsamkeit und bei allem Scharfsinn, den der Hg. aufbot,

einen Zweifel nicht unterdrücken. Wie mir scheint, hätte die Aufmerksamkeit noch mehr auf die Struktur des Missale als auf den Wortlaut der Gebete gerichtet werden sollen. Und welcher Unterschied besteht zwischen diesem Missale und dem Sakramentarium Gregorianum, das freilich den Stand der römischen Liturgie am Ende des 8. Jahrhunderts repräsentiert, aber von den Zusätzen abgesehen, welche die Entwicklung der Liturgie seit Gregor I nötig machte, doch auch den Anspruch erheben darf, die römische Liturgie zur Zeit jenes Papstes zu geben! Ich muß mich aber auch auf Äußerung eines leisen Zweifels beschränken. Ein volles Urteil wird nur fällen können, wer ebenso oder annähernd tiefgreifende Studien über das Missale anzustellen in der Lage ist, wie der gelehrte Hg. Wie aber das Urteil ausfallen mag, die Arbeit, die dem Missale zugewendet wurde, wird in keinem Falle verlorene Mühe sein. Es wird eine große Anzahl neuer Gesichtspunkte geboten, das Missale selbst, soweit man darüber in der Ferne urteilen kann, in mustergültiger Weise veröffentlicht.

3. Der Inhalt dieses Werkes ist im allgemeinen aus dem Titel zu erkennen. Es werden sämtliche liturgische Handschriften der vatikanischen Bibliothek, etwa 560, beschrieben. Die Bücher, die in Betracht kommen, teilen sich in 33 Klassen. Das Werk beschränkt sich also nicht, wie das von Ebner, auf die Sakramentarien und Missalien, es umfaßt die Psalterien, Antiphonarien, Hymnarien, Homiliarien und alle übrigen auf die Liturgie bezüglichen Bücher. Die Beschreibung der Hss. ist eine vollständige, auf den ganzen Inhalt sich erstreckend. Die Angaben genügen, um den hohen Wert des Werkes erkennen zu lassen. Der Verf. hat sich mit demselben um die Forschung ein großes Verdienst erworben. Ebenso gebührt aber auch der Verlagshandlung für die schöne Ausstattung Anerkennung. Funk.

9.

Die **Orden und Kongregationen** der katholischen Kirche. Von Dr. **Max Heimbucher**, kgl. Lycealprofessor in Bamberg. Paderborn, Schöningh. Erster Band 1896. X. 583 S. Zweiter Band 1897. VII. 557 S. 8.

Dieses Werk entstand aus Vorlesungen, welche der Verf. 1889/91 an der Universität München hielt, und will in objektiver Weise das Wichtigste über die Geschichte und Einrichtung der Orden und Kongregationen der katholischen Kirche zur Darstellung bringen. Außer der Einleitung, die über den Begriff des Ordens, über Einteilung, Ursprung und Würdigung handelt und die allgemeine Litteratur aufführt, zerfällt es in acht Abschnitte mit je mehreren Abteilungen. Jeder Abschnitt ist einem großen Orden mit seinen verschiedenen Zweigen oder einer bestimmten Art von religiösen Gesellschaften gewidmet. Es folgen sich demgemäß: 1. Die Anfänge des Ordenslebens bis auf den hl. Benedikt, 2. der Benediktinerorden und die übrigen Orden mit der Benediktinerregel, 3. der Franziskanerorden, 4. die Augustiner und Orden mit Augustinerregel, 5. die Dominikaner, 6. die Karmeliter, 7. die Regularkleriker, darunter die Jesuiten, Theatiner, Piaristen, 8. die Kongregationen, darunter die Schulbrüder, Redemptoristen, Oratorianer, barmherzigen Schwestern, englischen Fräulein, Beguinen u. s. w. Bei den einzelnen Instituten waren naturgemäß auch die Verdienste zu berühren, welche sich dieselben um Menschheit und Kirche erwarben. Bei den größeren Orden wird darüber je in einem eigenen Paragraphen gehandelt.

Die Einteilung entspricht dem systematischen Bild, das der Verf. von dem gesamten Ordensleben geben wollte. Vielleicht hätte es sich empfohlen, dem chronologischen Gesichtspunkte etwas mehr Rechnung zu tragen, die Geschichte der alten Orden nicht sofort bis zur Gegenwart herabzu-

führen, sondern sie zunächst mit dem Ausgang des Mittelalters abzubrechen und die Entwicklung in der Neuzeit einem späteren Abschnitt vorzubehalten. Dieses Verfahren hätte dann wohl auch eine allseitigere und richtigere Würdigung der Orden in den verschiedenen Perioden ihres Bestandes nahe gelegt. Jedenfalls hätte der Verf. gut gethan, seinen apologetischen Eifer etwas zu zügeln. Nicht als ob in dieser Beziehung nichts geschehen dürfte. Im Gegenteil, die vielen Angriffe auf das Ordensleben machen eine Verteidigung zur Pflicht. Aber es ist ein bekannter Satz, daß jede Übertreibung schadet, und wenn man die Lichtseiten stark hervorhebt, darf man über die Schatten nicht leichten Fußes hinweggleiten.

In typographischer Hinsicht wechselt Groß- und Kleindruck. Die verschiedenen Teile stehen aber nicht immer in dem richtigen Verhältnis zu einander. Die Abschnitte im Kleindruck wiederholen zu häufig, was schon im Vorausgehenden zu lesen war, und die Wiederholung wird besonders lästig, wenn sie mehr oder weniger eine wörtliche ist. Man gewinnt den Eindruck, als ob die Form des Vorlesungsheftes nicht hinlänglich überwunden sei. Dem Mangel kann wohl bei einer etwaigen zweiten Auflage abgeholfen werden.

Im übrigen verdient das Werk große Anerkennung. Es unterrichtet trefflich über das weite und für die Kirche hochwichtige Gebiet des Ordenlebens, und es kann um so mehr mit Freude begrüßt werden, als wir schon seit langer Zeit keine zusammenfassende Darstellung mehr erhalten haben. Für denjenigen, der weitere Belehrung sucht, ist die Litteratur reichlich verzeichnet. Daß hier das eine und andere fehlt, begreift sich bei der großen Masse von Schriften leicht. Da die alten Lebensbeschreibungen der hl. Paulus, Antonius, und Hilarion hinsichtlich der Echtheit in der letzten Zeit mehrfach erörtert wurden, werden die betreffenden Abhandlungen ungern vermißt. Ebenso können einige Verstöße nicht auffallen. Dieselben werden besonders durch die Gelehrten der

betreffenden Orden zu berichtigen sein und verschiedene Berichtigungen wurden bereits gegeben. Die Winke werden einer zweiten Auflage des Werkes zu statten kommen.

Funk.

10.

Johann Adam Möhler. Ein Gedenkblatt zu dessen hundertstem Geburtstag von **A. Knöpfler**, o. ö. Prof. der KG. an d. U. München. Mit einem Bild Möhlers. München, Lentner 1896. IX, 149 S. 8.

Das Schriftchen, das durch die Wiederkehr des 100. Geburtstages des großen Theologen veranlaßt wurde, vermag zwar nichts Neues von Bedeutung zu bieten. Es ruht auf den früheren Biographien und dem übrigen bereits bekannten Material. Aber die Hauptzüge aus dem zwar kurzen, aber ungemein reichen Leben und Wirken Möhlers werden mit Verständnis herausgehoben und geschickt zu einem ansprechenden Lebensbild verwoben. Im Anhang werden einige Stücke aus dem Kollegheft eines Möhler'schen Schülers im J. 1834|35 mitgeteilt. Man kann fragen, ob sie die Publikation eigentlich verdienten, da sie unsere Kenntnis nicht erheblich bereichern, das erste Stück zum Teil auch eine ziemlich schwache Arbeit ist. Doch mögen sie nicht unwillkommen sein, da sie uns immerhin einen weiteren Einblick in die Entwicklung und Lehrweise Möhlers gewähren.

Nach den Berichten von Zeitgenossen, die uns zu Gebote stehen, blieb Möhler in seiner Jugend von der damals in Deutschland herrschenden Strömung nicht unberührt. Es bezeugt uns dies nicht bloß sein Studiengenosse und Freund Wörner in den Aufzeichnungen, die er zum 20. Jahresgedächtnis Möhlers veranstaltete und die Gams 1866 herausgab, sondern auch Prof. Kuhn in dem Nekrolog der Qu.Schrift 1838. Die Mitteilungen Wörners leiden sichtlich an Über-

treibung. Ich habe in meiner Schrift: Die kath. Landesuniversität in Ellwangen 1889 S. 15 selbst darauf hingewiesen. Aber so weit, wie es durch K. geschieht, dürfen sie doch schwerlich abgewiesen werden, und noch weniger ist die einschlägige Bemerkung Kuhns zu verwerfen. Dazu wären jedenfalls neue Dokumente erforderlich. Mit Argumenten, wie sie hier S. 37—41 vorgebracht werden, ist dagegen nichts auszurichten. Ich wage nicht einmal, den S. 31 berührten Vorgang im Seminar zu Rottenburg gänzlich zu verwerfen. Wörner hat denselben freilich in einen falschen Zusammenhang gestellt. Dadurch wird aber die Sache selbst noch nicht unrichtig. Die Erzählung lautet im übrigen zu bestimmt, um auf eine Täuschung zurückgeführt zu werden, und Wörner der Lüge zu bezichtigen, haben wir kein Recht. Bei Kuhn fällt überdies weg, was in dem Bericht Wörners Bedenken erregen kann, und wenn er auch nicht ein Altersgenosse Möhlers war, so war er doch sein unmittelbarer Schüler und konnte er über den Entwicklungsgang des Lehrers noch hinreichende Erkundigung von Bekannten und Freunden einziehen, was uns Spätgeborenen nicht mehr möglich ist. Die einschlägigen Sätze wurden von ihm sicherlich mit Bedacht und auf Grund zuverlässiger Information niedergeschrieben; sie haben daher den Wert eines historischen Zeugnisses und können mit allgemeinen Reflexionen nicht umgestoßen werden. Eine solche Kritik ist unzureichend und unzulässig. In dieser Beziehung haben die früheren Biographen richtiger geurteilt. Ob Möhler, wie Rheinwalds Repertorium 1839 S. 94 (vgl. Württemb. Kirchengeschichte 1893 S. 741) berichtet, als Vikar in Riedlingen bei dem Konsistorium in Stuttgart um Aufnahme in die protestantische Kirche sich bewarb, freilich mit dem beigelegten Glaubensbekenntnis zu wenig als Protestant sich bewährte, um Erhörung zu finden, mag völlig dahin gestellt werden. Die Sache bedarf, bevor sie für die Feststellung des Entwicklungsganges Möhlers verwertet wird,

weiterer Aufklärung und Bestätigung. Aber sie mag hier doch erwähnt werden, weil sie sowohl Knöpfler als seinen Vorgängern unbekannt blieb. Wenn wir indessen von jenem Schritt als zu wenig beglaubigt absehen müssen, so haben wir, worauf mich Prof. Kihn aufmerksam macht, ein Selbstzeugnis von Möhler, das in dieser Frage jeden Zweifel ausschließt. Als Möhler seinem Freund Lipp, dem späteren Bischof von Rottenburg, die Schrift von der Einheit der Kirche übersandte, schrieb er ihm: „Du wirst in vielem eine in mir vorgegangene Veränderung finden; vieles gewahrtest du ehedem in mir schwankend, anderes in unbestimmten Zügen nur gezeichnet. Könntest du aber in mein Inneres schauen, durchaus umgestaltet würdest du es in seinen religiös-christlichen Anschauungen entdecken" u. s. w. (Wörner-Gams S. 95). Vgl. auch A. v. Schmid, der geistige Entwicklungsgang J. A. Möhlers, in Histor. Jahrbuch 1897 S. 322—356; 572—599.

Zum Schluß noch eine Kleinigkeit. S. 70 Anm. 1 lesen wir: merkwürdiger Weise führe Kihn als Beweis, daß Möhler bezüglich der Kirchensprache später seine Ansicht änderte, den Aufsatz „Fragmente aus und über Pseudoisidor" an, wo sich aber nicht ein Wort darüber finde. Die Bemerkung ist grundlos. Eine Änderung, von der Kihn an der fraglichen Stelle redet, bezieht sich deutlich auf febronianische, bezw. antifebronianische Anschauung.

Funk.

Verzeichnis der bis zum 20. Oktober 1897 eingelaufenen, noch nicht beſprochenen Schriften.

Allgemeine Bücherei, Oeſterreich. Leo-Geſellſchaft. Nr. 1—6. Wien und Leipzig, O. J.
A. M., Die Staatskirche und das Volkselend, Zürich 1897.
Aertnys Jos, Theologia moralis. Ed. IV t. I. II. Paderb. 1896.
— — Supplementum ad Tractatum de VII decal. praec. Tournay 1895.
Arendt, G., Crisis Aequiprobabilismi hodierni. Friburg. Herder 1897.
Bartmann, Bernh., St. Paulus u. St. Jakobus. Freib , Herder 1897.
Baumgartner, M., Die Philoſophie des Alanus de insulis, Münſter 1897.
Baur, J. B., O. Cap., Argumenta c. oriental. ecclesiam. Innsbruck 1897.
Bonwetſch, M. u. Achelis, H , Hippolytus. 1. Leipzig 1897.
Bonwetſch, M., Die Apokalypſe Abrahams, Leipz. 1897.
Bougaud, E., Die Kirche Jeſu Chriſti, deutſch v. Arenberg. Mainz 1897.
Boyer d'Agen — Dr. Coslaus M. Schneider, Die Jugend Leo's XIII. Regensburg 1897.
Beringer, H., Leſebüchlein des Berliner Tierſchutzvereins.
Berninger, Erſtkommunikanten-Unterricht. Würzburg 1896.
Bernoulli, O. A., Die Methode in der Theologie. Freiburg 1897.
Bibliothek f. jüng. Mädchen, I—III.
St. Bonaventura, Das vollkommene Leben, überſ., Bonn 1897.
Braig, K., Vom Sein. Freiburg 1896.
Braun, C., »Distinguo«, Mängel im Katholizism. 2. A. Mainz 1897.
Britz, K., Maiandacht, 2. Aufl. Paderborn 1897.
Bruno, Kreuzespädagogik. Kempten 1897.
Bülow, G., Dominicus Gundissalinus über die Unſterblichkeit. Münſter 1897.
Chable, F., Die Wunder Jeſu (Straßb. Theol. Stud. II, 4). Freiburg 1897.
Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgeſch. 2. Aufl. 1—18. Freiburg 1897.
Commer, E., Logik. Paderborn 1897.
Cornill, C. H., Einleitung in das A. Teſt. Freib. u. Leipz. 1896.
Corpus scriptor. eccles. lat. vol XXVII op. Lactant. XXXII S. Ambros. op., Vindob. 1897.
Daunſer, J., Die ſtaatl. Hoheitsrechte v. Graubünden. Zürich 1897.
Detzel, H., Ikonographie II. Freiburg 1896.
Didymus, P., Die hl. Stunde, überſ. Bonn 1897.

Der Zerstörungsgeist der staatl. Volksschule, Mainz 1897.
Das 10. Blatt aus dem Register des Thorschreibers von Jerusalem, aram. u. deutsch. Crefeld, Hohns.
Dreher, Th., Elementarkatechesen. I—III. 3. Aufl. Freib. 1897.
Duhm, B., Das Buch Hiob erklärt. Freiburg 1897.
Ehses, Z. 1100jährigen Jubiläum des Campo Santo. Freib. 1897.
Eisenlohr, L., Procopius von Gaza. Freib. Herder 1897.
Einsiedler-Kalender, Einsiedeln, Benziger 1897.
Elsenhans, Th., Selbstbeobachtung. Freiburg 1897.
Englert, W. Ph., Arbeitergeistliche. Regensburg 1897.
Eugenius v. St. Joseph, Blumen des Jesukindes. M. Gladbach.
Fink, D., Glaube und Kritik. Leipzig 1896.
Freiburger Diözesanarchiv, Bd. 25. Freiburg 1896.
Friedländer, M., Das Judentum. Wien und Leipzig 1897.
Funk, F. X., Abhandlungen und Untersuchungen. Paderb. 1897.
Gapp, J., Ehre sei Gott. Einsiedeln 1896.
Gatt, G., Die Hügel von Jerusalem. Freiburg 1897.
Gesang- und Gebetbuch für höhere kath. Lehranstalten. Münster.
Göpfert, Moraltheologie, I. Paderborn 1897.
De Groot, Leo XIII. und der hl. Thomas. Regensburg 1897.
v. Habelsberg-Landau, Die anglikan. Weihen. Graz 1897.
Hagen, J. Ew., Mein schönster Tag. Einsiedeln 1897.
Hahn, A. u. L., Biblioth. d. Symbole der alt. Kirche. Breslau 1897.
Haidacher, S., Chrysostomus ü. d. Schriftinspiration. Salzb. 1897.
Hansen, J. J., Das Leben Christi, übers. Paderborn 1896.
Harnack, A., Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. Freibg. 1897.
Hasert, Const., Antworten der Vernunft. Graz 1897.
Haßl, G., Machen d. Kirchenwände den Christen? Ravensbg. 1897.
Heiner, Fr., Katholisches Kirchenrecht, I. 2. A. Paderborn 1897.
Hettinger-Müller, Apologie 7. A. 9—15. Lieferung. Freibg. 1897.
Hettinger-Ehrhardt, Timotheus, 2. A. Freiburg 1897.
Höhler, Fortschrittlicher Katholizismus. Trier 1897.
Hofele, E., Lourdesbüchlein, M. Gladbach 1896.
Hoffmann, J., Die Verehrung und Anbetung des Allerheiligsten. Kempten 1897.
Hold, Chr., Denken und Glaube. Kempten 1897.
Hollwerk, Das kirchl. Bücherverbot. Mainz 1897.
Hoppe, A., Das Zeichnen im Dienste des Religionsunterrichtes. Wien 1897.
Huck, Chr., Zur Gesch. der Waldenser. Freiburg 1897.
Hurbin, J., Peter von Andlau. Straßburg 1897.
Iska, Ehefähigkeit in Oesterreich. Bern 1896.
Kalender des Berliner Tierschutzvereins 1897.
Kampers, Die Lehninische Weissagung. Münster 1897.
Katalog der Herder'schen Verlagshandlung 1801—1895. Freiburg, Herder.
Kattenbusch, F., Das apostol. Symbol, II, 1. Leipzig 1897.
Kaufmann, Die Jenseitshoffnungen der Griechen u. Römer. Freiburg 1897.
Knolm, Fr., Die ewige Anbetung, J. A. Freiburg 1897.
Kilgenstein, Die Gotteslehre H. v. St. Viktor, Würzbg. 1898.

Kirchengeschichtl. Studien, von Knöpfler-Schrörs-Sdralek, III, 1—3. Münster.
Kolberg, J., Die Einführung der Reformation. Mainz 1897.
Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. Kösel 1896.
Krumbacher, Gesch. der byzantin. Litteratur. München 1897.
Lobstein, introduction à la dogmat. protest. Paris 1896.
Loop, K. H., Gesch. d. Slavenapostel. Gotha 1897.
Lüdemann, Reformation und Täufertum. Bern 1896.
Maiandacht, Frühlingsmärchen f. fromme Kinder. Paderb. 1892.
Martin, P., Petrus Joh. Beckx. Ravensburg 1897.
Marlet-Tannery, Le nouveau Sexte des Traités etc. Paris 1896.
Mausbach, Christentum und Weltmoral. Münster 1897.
Mein Begleiter. Taschengebetsbüchlein. Einsiedeln 1896.
Meßbüchlein f. d. liebe Jugend. Einsiedeln 1896.
Missionsbüchlein f. d. kath. Volk. Einsiedeln.
Messer, Reform des Schulwesens. Mainz 1897.
Meyer, Notice du Ms. Bibl. Nat. Fr. 6447. Paris 1896.
Michelitsch, Atomismus und Naturwissenschaft. Graz 1897.
Möller-Schubert, Kirchengeschichte I, 1. 2. A. Freib. 1897.
Müller, J., Die Keuschheitsideen. Mainz 1897.
— — Eine Philosophie des Schönen, Mainz 1897.
Nestle, E., N. Test. Graeci supplem., Leipzig 1897.
Nürnberger, Papsttum und Kirchenstaat. I. Mainz 1897.
Otten, Das göttliche Selbstbewußtsein. Paderborn 1897.
Otten, Grundz. d. kartesian. Philosophie. Freiburg 1896.
Otto, H., Rudolf v. Habsburg u. Gregor X. Innsbruck 1896.
Ottiger, Theol. Fundamentalis, I: De revelatione. Freib. 1897.
Paulus, N., Luther's Lebensende. Mainz 1896.
Pawlicki, B., Papst Honorius IV. Münster 1896.
Pesch, Institutiones philos. natural. I. II. Fribg. 1897.
— — Institut. Psycholog. Freib. 1896.
— — Praelect. Dogmat. IV. VI. VII. Freiburg 1896.
Pfaff, P., Gesetzeskunde. Rottenburg 1897.
Pfülf, Petrus Canisius in seinem Leben dargestellt. Einsied. 1897.
Picaret, Roscelin philosophe et théologien. Paris 1896.
Pieper, A., Die päpstl. Legaten und Nuntien, I. Münster 1897.
Rauschen, G., Jahrbücher d. christl. Kirche. Freiburg 1897.
Röhm, Der Protestantismus unserer Tage. Münch. 1897.
Sasse, J. B., S. J., Instit. Theologic. de Sacramentis I. Freiburg 1897.
Schäfer, J., Das Reich Gottes im Licht der Parabeln. Mainz 1897.
Schanz, P., Neue Versuche der Apologetik. Regensburg 1897.
Schell, H., Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. 6. A. Würzburg 1897.
— — Das Problem des Geistes, 2. A. Würzburg 1898.
Schell-Ehrhardt, Gedenkblätter zu Ehren des † Dr. Joh. Grimm. Würzburg 1897.
Schick-Benzinger, Baurat Dr. C. Schicks Karte v. Jerus. Leipz. 1897.
Schilling, Ehe und Eheschließung. Leipzig 1897.
Schindler, Das soziale Wirken der Kirche in Oesterreich II. Bd. Wien 1897.

Digitized by Google

Schmid, A., Ceremoniale 2. Aufl. Kempten X. 1897.
Schmid, B., Le Bouthillier de Rancé. Regensburg 1897.
Schulz, A., De psalmis gradualibus. Monast. 1897.
Schulz-Dresden, Eine neue Bestattungsart. Berlin 1897.
Schwab, M., Vocabulaire de l'angélologie. Paris 1897.
Seeböck, Ph., Das Kindlein Jesu. Innsbruck 1897.
— — St. Paulus, Der Heidenapostel. Paderb. 1897.
Seltmann, C., Angelus Silesius. Breslau 1896.
Sporer-Bierbaum, Theol. Moralis. Tom. I. Paderborn 1897.
Steichele-Schröder, Das Bistum Augsburg. H. 43. 44. Augsb. 1896.
Dr. Albert Stöckl, Mainz 1896.
Stöhle, Karl E. v. Baer u. s. Weltanschauung. Regensb. 1897.
Ter Haar, In literas encyclicas »super sacra praedicatione« datas iussu Leonis XIII. Commentarius. Paderborn 1896.
Vetter, P., Die Metrik des Buches Job. Freib. 1897.
Vidman, Comp. repetitorium th. dogmat. Ed. II. Viennae 1897.
Vollert, W., Die Lehre Gregors von Nyssa. Leipz. 1897.
Wahrmut, G., Mannings „Neun Hindernisse". Würzb. 1898.
Wehofer, Die Apologie Justins in literarhistorisch. Beziehung. Rom 1897.
Weiß, Anton, Aeneas Sylvius als Papst. Graz 1897.
— — Apologie des Christentums, III, 1, 2. 3. A. Freib. 1897.
Weiß, Bilder aus der bremisch. Kirchengesch. Bremen 1896.
Weiß, Judas Makkabäus. Freiburg 1897.
Weihnachtskatalog von Fr. Kirchheim. Mainz 1896.
Wetzel, F. X., Das Laienapostolat. Ravensburg.
— — Der kleine Missionar, 2. A. Ravensburg.
— — Die Lektüre, 2. A. Ravensburg 1897.
— — Entweder kalt oder warm! 4. vermehrte A. Ravensburg 1897.
Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon, 2. A. 10. Bd. Herder, Freibg. 1897.
Wiegand, F., Das Homiliarium Karls des Gr. Leipzig 1897.
Wieland, Die sog. ordines minores in den drei ersten Jahrhdtn. Rom 1897.
Wilmers, W., Lehrbuch der Religion. 5. A. IV. Münster 1895.
Wipfli, Jos., Die sieben hl. Sakramente. Einsiedeln, Benziger.
— — Die zehn Gebote Gottes. Einsiedeln, Benziger.
— — Die 15 Geheimnisse des hl. Rosenkranzes, Einsiedeln, Benziger.
Wildeboer, Ch., Die Sprüche erklärt. Freiburg 1897.
Zapletal, Hermeneutica Biblica. Friburgi 1897.
Zöckler, O., Askese und Mönchtum I. Frankfurt 1897.
Zürcher, P. Ambros, Das apostolische Glaubensbekenntnis, Einsiedeln, Benziger.

Soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Keiser, H. A. [illegible] Heinrich Bone [illegible]
[illegible] Schulvorsteher [illegible]
[illegible]

Kolbera, Dr. Joseph, [illegible]
[illegible] Die Einführung der Reform
[illegible] Ursulinen-Frauen [illegible]
[illegible]

Müller, Dr. phil. Jos. [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

Verlag von Franz Kirchheim in Mainz.

Zerstreuungsein Ter. der staatlichen Gesetzgebung

Das kirchliche Bücherverbot

Ein Commentar

zur Constitution Leo's XII.

vom 24. Januar 1897

Dr. Joseph Wilm

Lebenslüge und Lebenswahrheit

Johannes Gaßner

Reformation oder Revolution?

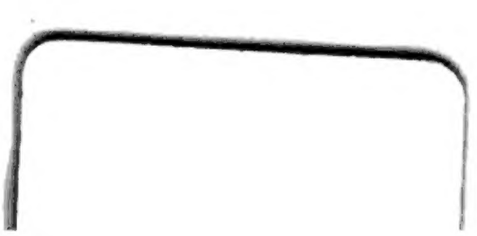
Johann Diefenbach.

Digitized by Google

MAY 6 1965

AUG 6 1968

Digitized by Google



Digitized by Google